

Ricerca, adattamento e traduzioni parziali

a cura di Avv. Carmine Alvino

PRIMA TRADUZIONE ITALIANA E COMMENTO

Proclo come fonte dello Pseudo-Dionigi Areopagita nella dottrina del male

XXVI.

Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen *).

Mysteriös ist bei Pseudo-Dionysius Areopagita alles, seine eigene Persönlichkeit, sein Lehrer Hierotheus, seine Adressaten, seine „verloren gegangenen“ Schriften, seine Sprache, seine Quellen. Er wußte sich den Nimbus eines Apostelschülers zu verschaffen und dieser umgab ihn viele Jahrhunderte lang, bis er durch die unerbittliche Kritik eines Laurentius Valla erstmals zerstört wurde. Aber es hat selbst neuerdings nicht an Versuchen gefehlt die Echtheit der areopagitischen Schriften zu vertheidigen ¹⁾, und viele Franzosen halten aus Patriotismus noch heute an der alten Auffassung fest; denn Dionysius, „der Vater der Mystik“ und erste Bischof von Athen, soll auch der erste Bischof von Paris gewesen sein und St. Denis trägt seinen Namen. Allein daß der Cyklus mystischer Schriften, welcher unter des Dionysius Namen uns überliefert ist, nicht aus apostolischer Zeit stammt, darüber braucht man kein Wort mehr zu verlieren. Aber wann hat denn der philosophisch und theologisch hochgebildete Mann gelebt, welcher unter fremder Maske die vier größeren Werke (*De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de divinis nominibus, de mystica theologia*) und die zehn Briefe verfaßte, welche auf uns gekommen sind? Die Beantwortung dieser Frage hängt von der anderen wichtigen Frage ab: welche Quellen benützt Dionysius? Leider hat die Forschung hierauf noch nicht das genügende Augenmerk gerichtet und nur gelegentlich sind einschlagende Bemerkungen gefallen.

*) [Eingereicht vor der Veröffentlichung der eben erscheinenden verwandten Untersuchung von Stiglmayr, *Histor. Jahrb.* XVI (1895) H. 2. D. Red.]

¹⁾ Vergleiche z. B. Kanakis, *Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt* 1881. Ceslaus Schneider, *Areopagitica. Die Schriften des heiligen Dionysius vom Areopag. Eine Vertheidigung ihrer Echtheit.* 1884.

Un primo sguardo allo storico scritto di Koch e brevi osservazioni in tema di arcangelologia

1. I gentili lettori, hanno tra le mani un articolo speciale, a dir poco straordinario mai tradotto in precedenza da nessuno, dal titolo: **“Proklus als Quelle des Pseudo - Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen”**, di Hugo Koch.
2. Teologo tedesco e storico sopraffino della chiesa, il Koch (1869 - 1940), insieme al collega sacerdote Stiglmayr Joseph (1851-1934), e in modo del tutto indipendente da quest'ultimo, ha avuto il merito di dissipare completamente la coltre di falsità che attanagliava di diverso tempo la dottrina e la filologia cattoliche che presentavano come autenticamente cristiani e asseritamente dell'età apostolica, scritti più tardi, invece rivelatisi di sicura e chiara provenienza gnostico-esoterica che promanavano dalla filosofia neoplatonica.
3. *La riflessione critica dunque che il lettore deve svolgere – pensiamo - non in quanto teologo – autore o studioso, ma in quanto fedele, consiste nel separare grano e pula, ovvero nel distinguere l'aspetto propriamente religioso da quello filosofico/letterario evitando quella fusione o confusione sincretistica che ha condotto ad uno svuotamento sistematico e progressivo della fede in Cristo, come trasfusa e sussunta in scritti pagani.*
4. Ritornando al celebre autore, Koch frequentò la scuola di latino a Riedlingen e il liceo di Ehingen , e, dopo essersi laureato in filosofia (1891) passò al seminario di Rottenburg e completò il vicariato a Schwäbisch Gmünd e Ulm . Dal 1893 al 1899 lavorò come docente presso la Wilhelmsstift e si dedicò allo studio della storia della chiesa e della dogmatica. Nel 1899 conseguì il dottorato a Tubinga. A Koch fu negata la carriera accademica perché il suo atteggiamento critico nei confronti della teologia cattolica conservatrice non era approvato negli ambienti rilevanti. Koch lavorò come parroco cittadino a Reutlingen dal 1900 al 1904 e dal 1904 come professore ordinario di storia della chiesa e diritto canonico presso l' Accademia reale di Braunsberg (Prussia orientale) . Dal 1910 in poi, le sue pubblicazioni sul primato pontificio lo misero in conflitto con la Chiesa, tanto che nel 1912, indebolito dalla salute, chiese al Ministero della Cultura prussiano la liberazione dall'incarico, che gli fu concessa, lasciando il suo rango. e stipendio invariato. Dopo il suo pensionamento, Koch si trasferì a Monaco , dove da allora visse come studioso privato e continuò i suoi studi fino alla fine della sua vita.
5. **Lo si ricorda soprattutto per i suoi studi sullo Pseudo-Dionigi Areopagita nei suoi rapporti con il neoplatonismo e per l'incredibile articolo “Proclo come fonte dello Pseudo-Dionigi Areopagita nella dottrina del male” con il quale definitivamente, smascherò il grande impostore i cui scritti hanno inquinato la dottrina cattolica, dimostrando che le parole utilizzate da Dionigi non provengono da Cristo, e non sono dell'età apostolica, ma giungono direttamente dalla filosofia pagana o meglio dall'ultimo suo esponente: Proclo.**
6. Il carattere straordinario del presente articolo, sta proprio nello sbriciolamento definitivo della filologia e della epistemologia cristiano - cattolica, con inevitabili

riflessi sulla certezza dogmatica fino ad allora prodotta, specie con riferimento a scritti e opere di autori, finanche Dottori della Chiesa, che si erano serviti delle opere dell' Areopagita, credendolo il vero santo del I° secolo così da perpetuare a cascata errori, equivoci e fraintendimenti mistici, in maniera progressiva ed esponenziale, inquinando tutto il sapere della Cristianità, che è confluita così lentamente e in modo inconsapevole nella filosofia greca.

7. **Le dimostrazioni del Koch, permettono di ricostruire l'errore e di definitivamente collocare il Dionigi, a non prima del VI° secolo, visti i rapporti di stretta somiglianza delle sue idee, estratte letteralmente, talvolta parola per parola, quando non rimasticate, dalle opere del filosofo greco Proclo, di cui furbescamente omette le fonti (Platone ecc).**
8. Purtroppo, dopo esser stato a lungo ritenuto il vero Areopagita (parliamo di secoli se non addirittura di millenni) – *superate le prime obiezioni rinascimentali di Lorenzo Valla* - solo verso la fine del 1800, grazie agli studi congiunti del nostro Hugo Koch¹ e del collega protestante Joseph Stiglmayr² si comprese realmente che tale personaggio era ben più tardo dal succitato santo convertito da Paolo ad Atene, e non era neanche un cristiano *tout court*, ma bensì un discepolo di Proclo e dell'esoterista e teurgo Giamblico: insomma uno gnostico!
9. Il giudizio del Koch, diviene allora sprezzante e impietoso!
10. Egli definisce l'autore della Gerarchia Celeste come segue: « **Dionigi è un falsario che cela la sua persona sotto la pseudepigrafia e di conseguenza, per non alterare la finzione e non farsi scoprire, deve nascondere le sue fonti in una profonda oscurità**».
11. L'intento di quest'autore era in realtà quello, di salvare il morente paganesimo dall'estinzione – siamo alla fine della scuola di Atene - inserendo categorie filosofiche platoniche nel già vittorioso e assai diffuso pensiero cristiano, atteso che come riferisce il Papa Benedetto XVI°, nella sua celebre udienza generale di Piazza San Pietro del 14 maggio 2008, proprio sullo pseudo Areopagita: « *Lo spirito greco, che egli mise al servizio del Vangelo, lo incontrò nei libri di un certo Proclo, morto nel 485 ad Atene: questo autore apparteneva al tardo platonismo, una corrente di pensiero che aveva trasformato la filosofia di Platone in una sorta di religione filosofica, il cui scopo alla fine era di creare una grande apologia del politeismo greco e ritornare, dopo il successo del cristianesimo, all'antica religione greca. Voleva dimostrare che, in realtà, le divinità erano le forze operanti nel cosmo. La conseguenza era che doveva ritenersi più vero il politeismo che il monoteismo, con un unico Dio creatore. Era un grande sistema cosmico di divinità, di forze misteriose, quello che mostrava Proclo, per il quale in questo cosmo deificato l'uomo poteva trovare l'accesso alla divinità. Egli però distingueva le strade per i semplici, i quali non erano in grado di elevarsi ai vertici della verità — per loro certi riti anche superstiziosi potevano essere sufficienti — e le strade per i saggi, che invece dovevano purificarsi per arrivare*

¹ Koch, H., Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen, *Philologus* 54, 1895, pagg. 438-454.

² Stiglmayr, J., Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, in: *Historisches Jahrbuch*, 16, 1895, S. 253-273, 721-748.

alla pura luce. Questo pensiero, come si vede, è profondamente anticristiano. È una reazione tarda contro la vittoria del cristianesimo. Un uso anticristiano di Platone, mentre era già in corso un uso cristiano del grande filosofo».

12. **Questo ingegnoso tranello è costato purtroppo la sparizione di interi gruppi spirituali nominati nella Bibbia!**
13. Per quel che ci riguarda, senza voler entrare in altri campi che non ci competono, l'errore più grosso di Dionigi è stato **non comprendere l'importanza del gruppo spirituale del Sette Arcangeli**, letteralmente espunti dalle fonti cristiane producendo il declassamento gerarchico di quelli già riconosciuti dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione!
14. L'opera di pseudo – Dionigi chiamata “De Coelesti Hiararchia” infatti, nel dividere il mondo angelico secondo le triadi di Proclo, celato sotto le mentite spoglie del finto maestro Ieroteo – *si trattava invece di Platone, come risulta dall'espressione più volte utilizzata dal Dionigi, riferendosi al maestro “Ut ille ait” che invece in Proclo richiama il Padre della filosofia greca -* , stravolgeva l'assetto delle fonti, abbassando gli arcangeli dal vertice celeste in cui si trovavano biblicamente – *in quanto assistevano innanzi al Trono di Dio come in Ap. 1,4, e in Ap. 8,2* – ovvero dal 1° cielo serafico, fino al penultimo e 8° grado angelico, di poco al di sopra dei semplici angeli custodi, tacendo colpevolmente sull'intero gruppo dei Sette Angeli o Spiriti assistenti – *che non venivano mai nominati* – così da privarli pure di attenzione esegetico-dottrina da parte dell'interprete.
15. S. Tommaso, cadde così profondamente nell'errore di identificazione di questo personaggio creduto il vero Santo del I° secolo, che nella sua “Summa” al Tomo I°, q. 112, seguendo pedissequamente le orme dal falso areopagita, consolidò il basso livello di tutti gli arcangeli arrivando perfino ad interpretare come immagine allegorica della moltitudine dell'esercito celeste, il settenario angelico rivelato apertamente in Tobia 12,15 !
16. Tale confusione coinvolse pure personalità del calibro di *Agostino, Gregorio Magno – che riteneva il contemporaneo Dionigi, antico e venerando padre !!! -* , *Bonaventura e Duns Scoto*, i quali produssero abbondanti opere di carattere religioso – dogmatico – liturgico, basandosi largamente sul “corpus letterario” del finto “San” Dionigi, erroneamente creduto da loro il vero mistico del I° secolo, convertito da Paolo!
17. L'errore condusse ad una inevitabile degradazione sintattico-lessicale dell'appellativo “Arcangelo” , precedentemente utilizzato per designare persone e soggetti al vertice di interi ordini gerarchici, ma di poi affibbiato a spiriti di scarso e bassissimo livello.
18. **In conseguenza di tale mutato assetto, la cristianità confluì, specie in ambito medioevale, nell' esegesi gnostico - triadica e novenaria di Proclo e Giamblico – altro gnostico, veggente e medium -, abbandonando l'eptade divina, di cui vi era traccia stratificata in molti libri del Vecchio e del Nuovo Testamento.**
19. Ciò avvenne perché, come ben ha osservato il prof. Salvatore Lilla³, *scriptor graecus* della Biblioteca Vaticana: **«La pretesa di essere l'ateniese convertito**

³ Pseudo-Dionigi, *Gerarchia celeste, Teologia mistica, Lettere*, trad. it. di S. Lilla, Roma, Città Nuova Editrice, 1986

da San Paolo risulta talmente convincente che lo Pseudo-Dionigi gode a lungo di un'autorità pari quasi a quella degli apostoli».

20. Sulla sua indiscussa autorità si promosse dunque la più incredibile opera di falsificazione che sia mai stata concepita nella storia dei nemici della Chiesa; capace di confondere e offuscare le menti di Santi e Dottori cristiani, grazie alla cui forza persuasiva, la produzione areopagita, così progressivamente sussunta nel generale panorama delle fonti cristiane, durò incontrastata per oltre 1400 anni, senza che nessuno – tranne casi men che isolati - neanche meramente osasse di metterla in discussione.
21. Il sistema delle fonti cattoliche risulta dunque a tutt'oggi appesantito enormemente da false superfetazioni, che interpretano in chiave gnostica gli avvenimenti della fede cristiana e che per imbarazzo, la teologia cattolica non esplicita!
22. **Koch, confronta le opere di Proclo e le opere del falso Dionigi , e riesce a rilevare la sussunzione nel secondo delle idee e delle strutture filosofiche del primo; accertando la vicinanza in Dionigi, di brani, osservazioni e figure retoriche che si accostano talvolta anche alle dimensioni spirituali di Giamblico, teurgo ed esoterista, nonché alle culture magico - sciamaniche.**
23. È soprattutto l'opera "***De Divinis nominibus***" a presentare le maggiori tracce di contaminazione con le produzioni letterarie di Proclo; **Koch ne smaschera il meccanismo di produzione, consistito in una rielaborazione masticata, talvolta in una sussunzione totale e parola per parola, di interi brani delle opere di Proclo** (citiamo ad esempio il στοιχείωαις θεολογική , c.d. Elementi di Teologia) .

Carmin Alvino

Proclo come fonte dello Pseudo-Dionigi Areopagita nella dottrina del male

Tutto è misterioso nello Pseudo-Dionigi Areopagita, la sua stessa personalità, il suo maestro Ieroteo, i suoi destinatari, i suoi scritti "perduti", il suo linguaggio, le sue fonti.

Ha saputo ammantarsi dell' aura degli apostoli e ciò lo ha protetto per molti secoli, finché l'inesorabile critica di Lorenzo Valla per la prima volta non lo ha colpito.

Tuttavia di recente, non ci sono stati molti tentativi di difendere l'autenticità degli scritti areopagitici dato che molti francesi continuano, per patriottismo a resistere, aderendo alla vecchia impostazione del Dionigi, "padre del misticismo e primo vescovo di Atene"; si afferma ancora oggi infatti che egli sia stato anche il primo vescovo di Parigi e che St. Denis porti il suo nome; cosicché sul ciclo di scritti mistici che ci è stato tramandato sotto il nome di Dionigi, ma che non ha avuto origine dalla civiltà apostolica, non aggiungono altro.

Ma quando visse quell'uomo così istruito sia filosoficamente che teologicamente, che compose, nascosto da una strana maschera, le quattro più grandi opere : De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Divinis Nominibus, De Mystica Theologia e scrisse le dieci lettere, che sono giunte fino a noi ?

La risposta a questa domanda dipende da un' altra più importante: quali sono le fonti utilizzate da Dionigi?

Sfortunatamente, la ricerca non ha ancora prestato abbastanza attenzione a questo argomento e solo di tanto in tanto sono state fatte osservazioni sorprendenti.

Tra Neoplatonismo e Dionigi c'è una relazione intima, in cui vengono principalmente in considerazione Plotino e Proclo.

Già **Suidas** accosta : Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης (Dionigi l'Areopagita) ad alcuni filosofi pagani e soprattutto a Proclo: θεωρήμασι πολλάκις τοῦ μακαρίου Διονυσίου κέχρηται, καὶ αὐταῖς δέ ξηραῖς ταῖς λέξεσι⁴: e vi attribuisce la presunzione che i filosofi ateniesi, di quei trattati che Dionigi riportò nei

⁴ Consideriamo molte delle parole del beato Dionigi, e queste sono parole aride.

menzionati scritti, avessero nascosto il loro vero autore e potessero essere i veri padri di quegli scritti gloriosi. Suidas dovette ovviamente cambiare il rapporto tra Dionigi e Proclo affermando che sull'autenticità degli scritti areopagitici non vi fosse il minimo dubbio.

Fozio è l'unico nel Medioevo greco che sembra aver smarrito la paternità dionisiaca. Dopo aver considerato il carattere pseudoepigrafo degli scritti, poiché si poteva ben vedere la relazione tra Dionigi e Proclo, fa subito retromarcia e rivendica la priorità a quest'ultimo, come è del resto avvenuto altre volte.

Franz Hipler: ha portato di nuovo confusione su questa questione, grazie alla sua tesi secondo cui Dionigi non era affatto un falsario e che solo alcuni fraintendimenti potrebbero bollarlo come un falsario, perché i passaggi che finora sono stati considerati come riferibili al periodo apostolico, ci conducono alla metà del quarto secolo, prendendo in considerazione gli scritti dionisiaci di Gregorio di Nazianzo (Orat. XXXVIII in Teof. c. 11) e di Girolamo (Ep. XV in ad Dam. c. 9).

Accettata a lungo l'opinione di Hipler, cui in particolare **J. Dräseke** ha attivamente aderito, sulla questione areopagitica per un bel po' di tempo rimase solo il Funk a portare le ragioni più convincenti contro il rifiuto di Hipler di considerare Dionigi un falsario.

Così astutamente e argutamente difese, le tesi Hipler deviarono ancora di più e nel 1892 guidarono **Geizer** in una serie di clamorose argomentazioni contrarie (Wochenschr. f klass. Phil. 1892 col. 92 ss. 123 ss.). In ciò è probabile che si tratti della tendenza dell'autore ad attribuirne l'appartenenza all'età apostolica, per cui non è necessario insistere.

Tuttavia, ciò comporta anche che la datazione di questi scritti attribuita da Hipler cade, se non supportata da argomenti più forti, di quelli avanzati dal medesimo autore, perché la presunta menzione in Gregorio di Nazianzo e Girolamo è molto e troppo vaga e può anche riferirsi ad un altro scrittore.

Il nostro ciclo di scritti mistici prende piede per la prima volta in teologia nel Concilio di Costantinopoli del 531 dove li invocavano i Severiani: una denominazione dei monofisiti.

Prima di allora non c'è nessuna traccia di questi scritti, il che è tanto più notevole in quanto subito dopo la loro comparsa, inizialmente contestata dai cattolici per quanto riguarda la loro autenticità, poi generalmente riconosciuta, acquistarono un'importanza straordinaria.

Ciò dimostra, come dice Tillemont, che tali scritti non furono creati molto tempo prima di quella discussione religiosa.

Ed anche se **Langen** spiegò che Gregorio di Nazianzo e suo fratello Cesario, Basilio Magno e suo fratello Gregorio di Nissa, Didimo il Cieco (f 395) e Cirillo di Alessandria trovano reminiscenze dionisiache e per questo gli scritti avrebbero dovuto risalire alla fine del IV° secolo, tuttavia, la sua ricognizione, difficilmente può essere considerata conclusiva.

Naturalmente, possono trovarsi verosimilmente echi in pensieri e parole, ma da chi Dionigi trae i suoi scritti ?

Albert Jahn afferma tuttavia che è più probabile che il Nazianzeno abbia preso a prestito da Dionigi, dato che quest'ultimo si è adoperato maggiormente nella teologia mistica, sulla scorta di quanto espresso da chi se ne è già occupato (Methodius Platonizans 1865 pag. XII).

Tuttavia Dionigi, poteva realmente non conoscere i pensieri che si trovano sparsi qua e nel suo sistema ?

Con la stessa facilità con cui possono farlo i suoi utilizzatori , gli scrittori ecclesiastici di cui sopra potrebbero verosimilmente essere stati le stesse fonti di Dionigi, atteso che alcuni di loro furono anche influenzati dalle idee neoplatoniche, cioè trassero pensieri e parole dalla stessa fonte da cui attinge Dionigi!

La decisione sulla questione della data di composizione degli scritti dionisiaci dipende indubbiamente dalla corretta determinazione del rapporto tra Dionigi e Proclo!

Come si è detto, alcuni studiosi più antichi avevano già parlato dell'influenza delle idee di Proclo su Dionigi!

Anche **Engelhardt** è dell'opinione che principi, idee, espressioni, stile e tutto ciò che ne fa parte, siano confluiti da Proclo in Dionigi; per questo respinge l'affermazione di Baumgarten - Crusius che la fonte di Dionigi sia da ricercare solo nei Misteri e che Dionigi abbia colto solo le proposizioni dei Misteri dionisiaci e le abbia applicate ai dogmi cristiani. Engelhardt ha quindi aggiunto anche una traduzione del στοιχειώαις θεολογική di Proclo mentre singole frasi del suo commento al primo Alcibiade di Piato sono allegati anche nel suo dizionario delle parole; non si tratta esattamente delle parole più importanti in Proclo e Dionigi, ma le parole che hanno lo stesso significato sono contrassegnate da un asterisco.

Secondo **Langen** (Internat. theol. Zeitschr. 1894 p. 36), anche per **Montet**, che ne parla in un libro che non mi è accessibile (las Uwes du Ps.- Dion. Parigi 1848) Proclo è la fonte dell'Areopagita.

Zeller (la Fil. d. Gr. 3a ed. III 2 p. 787) descrive il sistema di Proclo come il punto finale della filosofia greca, quindi anche come quel: “legame che segna il definitivo passaggio nella scienza medievale, che infatti dalla sua scuola, e attraverso la mediazione del falso Dionigi, di Giovanni di Damasco e degli altri teologi greci, ha tratto l'ispirazione più duratura”.

Wilhelm von Christ dice anche nella sua: “Geschichte der griechischen Literatur” , che Dionigi sembra basarsi su Proclo e aggiunge che sarebbe molto auspicabile uno studio filologico delle fonti di Dionigi !

Albert Jahn invece, fuorviato da Hipler e Dräseke, assegna Dionigi alla seconda metà del IV° secolo, e richiama l'attenzione su alcune coincidenze linguistiche tra Dionigi e Proclo ritenendo però che Proclo non disdegnava attingere anche dagli scritti platonici cristiani di Dionigi, in quanto considerava come il compito del filosofo fosse: όλου του κόσμου ιεροφάντης .

Nei suoi confronti, tuttavia, **Funk** dà priorità a Proclo senza fornire ulteriori motivazioni.

Anche **Siebert** trova che Dionigi segua Proclo in alcuni punti, ad es. segue Proclo nella “dottrina del male” (qui in contrasto con Plotino), dato che “soprattutto le affermazioni di Proclo sulla conoscenza scientifica e mistico-religiosa di Dio sono areopagitici quasi parola per parola”. Tuttavia, Siebert ammette alla fine che la domanda su chi sia la fonte di Dionigi, soprattutto Plotino o Proclo, il primo o l'ultimo dei neoplatonici, gli è ancora del tutto oscura. Siebert sembra quindi non aver mai studiato Proclo più da vicino. Perciò sono state fatte solo osservazioni occasionali sulla dipendenza di Dionigi da Proclo, ma mai spiegate in dettaglio!

L'accoglienza riservata all'ipotesi di Hipler sopra citata, mostra anche quanto poco la consapevolezza sulla dipendenza non fosse ancora penetrata nel mondo teologico e quanto l'ambiguità prevalessesse nell'intera questione !!! Ma che l'uno abbia preso in prestito dall'altro, lo dimostreranno le prove che seguono e, credo anche, che Proclo sia la fonte, mentre Dionigi è l'utilizzatore !!!

A volte è stato anche sottolineato che la risposta alla domanda: da quale neoplatonico Dionigi fosse specificamente dipendente, è resa più difficile e incerta dal fatto che anche Proclo è stato in grado di utilizzare le idee presentate da Plotino e dai suoi successori in un sistema definitivo.

Questo è vero , ma la questione potrà diventare più chiara, se si riesce a dimostrare che Proclo differisce in qualche dottrina da Plotino, Porfirio, Giamblico e che Dionigi è d'accordo con lui nella caratteristica diversa dagli altri.

Questo è il caso della dottrina del male !

Plotino concepisce la materia senza qualità (Enn. I 8, 10), ma la identifica con il male: è il male originario per lui e da esso proviene il male nel mondo manifesto. **Porfirio e Giamblico** non hanno presentato alcuna modifica a questa tesi.

Proclo scrisse invece il suo trattato sul male, che purtroppo è sopravvissuto solo in latino (de malorum subsistentia. Victor Cousin, Prodi philosophi Platonici opera Parisiis 1820 tom. I pag. 183 sqq.), dove nello stesso polemizza chiaramente contro i Plotiniani (vergi, esp. Cousin I 241 s.) e contro l'identificazione di materia e male affermando che la materia non è né buona né cattiva in sé, ma senza qualità e forma : quia secundum se “άτοιος” ovvero “sine qualitate et informis est” (S. 241). Si nota infatti che nell'intera esposizione di Proclo egli si sente il primo a opporsi a Plotino su questo punto.

Anche Dionigi, [D. N. IV 18-35], si oppone anche al : πολυθύλλητος ἐν ὕλο τό κακόν , ως φαοι, καί' δ' ὕλη e sostiene che: καθ' ἑαυτήν άτοιος έστι καί' άνείδεος (D. N. 4, 28).

Anche l'impostazione generale dei due trattati è la stessa !

Come Proclo (Cousin I 197 s.), anche Dionigi apre (D. N. 4, 18) la discussione con una serie di domande che, precedute tematicamente, troveranno risposta nel prosieguo.

È significativo il fatto che Dionigi per non perdere l'approccio cristiano, inserisca un proprio punto di vista su queste questioni , discostandosi così da Proclo, come nel tema della malvagità dei demoni, mentre Proclo nelle sue domande introduttive non considera ancora questo punto.

Proclo spiega infatti che il male non si trova né negli dei (p. 213 ss.) né nella “triplice egemonia” degli angeli , dei demoni (220 ss.) e degli eroi (223 ss.).

Poi viene discusso il male nell'anima e il suo rapporto con la materia (226 ss.) con una decisa polemica contro coloro che considerano la materia come: “το πρώτως κακόν” e “αὐτοκακόν”, nonché il male nelle anime degli animali (idola quaedam et deterioris animae partes p. 233 ss.), ed in ultimo, nella natura in generale (ipsa natura, omnis natura p. 236 ss.).

Il male non ha assolutamente ὑπόστᾱσις come il bene, ma piuttosto una παρυποστασις (270 ss.); è cioè sine specie, e consiste in una: privatio, ed anzi: primum trinitatis boni privatio, voluntatis, potentiae, operationis (p. 278).

Questa debolezza è accostabile solo a tre esseri (p. 279): l'anima particularis (nell'uomo), l'anima idolum (nell'animale) e il corpus.

Nell'anima la bontà consiste nell' “esse secundum intellectum”, nelle “animae idolum secundum rationem e nel corpus secundum naturam” e di conseguenza il male nel suo contrario, nell'esse “praeter intellectum, rationem, naturam” (p. 279 ss.). Segue poi la questione di come il male possa essere conciliato con l'esistenza e l'operato della provvidenza (p. 282 ss.).

Il percorso di Dionigi è abbastanza simile: il male non deve essere cercato in Dio e non deve essere derivato da Dio (D. N. 4, 21), né negli angeli (4, 22), né nei demoni che non sono cattivi per natura (4, 23), mentre gli eroi (furbescamente n.d.a.), la cui distinzione dai demoni è mutuata sia da Proclo che da Giamblico (o dall'autore del Liber de Mysteriis I 8 ed. Parthey 5. 32 ss.), sono ovviamente omessi in Dionigi !

Ora viene la questione del male nelle anime (4, 24), negli esseri irragionevoli (4, 25), e nell'intera natura (ἐν τῇ ὁλῇ φύσει 4, 26), nel mondo dei corpi (4, 27) mentre in 4, 28 segue la polemica contro l'identificazione della materia con il male.

Anche Dionigi giunge alla conclusione che il male è un' ἀτέρῃσις, una ἐλλείψις, ἀσθενεία, ἀπότῳσις è (4, 27. 29. 30), una στέρῃσις di ousia e βουλήσεως cioè δυνάμεσεως ed ἐνέργειας (4, 32), che non proviene da nessuna ipostasi, ma solo da un allontanamento da essa (4, 31).

Per il demone, il male consiste in εἶναι παρά τὸν ἀγα&οειδῆ νοῦν, per l'anima in παρά λόγον, per il corpo in παρά φύσιν.

Poi ancora (4, 33) il male si armonizza e sintetizza con la Provvidenza.

La somiglianza di questi due trattati nel complesso della loro struttura, delle loro idee e dei loro risultati essenziali è evidente !!!

Difatti, Dionigi e Proclo mostrano nei dettagli le somiglianze più evidenti, ma anche le differenze più significative. Coincidenze e differenze che indicano l'originale in Proclo, mentre in Dionigi la dipendenza, come verrà ora mostrato in dettaglio !

La traduzione latina deriva, come quella degli altri due trattati di Proclo, da "Providentia et fato" e "de decem dubitationibus circa providentiam libellus" da Guglielmo di Morbeka, arcivescovo di Corinto (XII secolo). **Fabricius** pronuncia su di esso il seguente giudizio: versio inculta, fateor, et tantum non barbara, sed ex qua Graecae linguae et philosophiae Platonicae peritis pulchras sententias auctoris perspicere nec difficile, ut confido, erit nec iniucundum (Bibl. Gr. t. g. pag. 373 ed. Harl.).

La traduzione è basata letteralmente sul greco e, per mano di Dionigi, non è difficile ripristinare in parte l'originale greco in alcune parti, in quanto lo stesso ci viene presentato da Dionigi medesimo.

Proclus (ed. Cousin) I S. 201 f.

Dion. D. N. 4, 19

Si enim harum unamquamque (sc. intemperantiam et iniustitiam) bonum ponemus, duorum alterum utique dicere necessarium, aut non esse virtutem contrarium malitiae, toti totam, et eas quae in parte proportionaliter, aut bono oppugnans non semper esse malum. Et quidem quid horum utroque fiet utique inopinabilius aut ad rerum naturam minus congruum? malitiae enim contrapugnant virtutes et qualiter contrapugnant palam et ex alia humana vita secundum quam iniusti quidem iustis, intemperati autem temperatis contrariantur.

εἰ γὰρ μὴ ἔστι τὸ κακόν, ἀρετὴ καὶ κακία ταῦτόν, καὶ ἡ πᾶσα τῇ ὅλῃ καὶ ἡ ἐν μέρει τῇ ἀναλόγῳ. ἢ οὐδὲ τὸ τῇ ἀρετῇ μαγόμενον ἔσται κακόν. καίτοι ἐναντία σωφροσύνη καὶ ἀκολασία, καὶ δικαιοσύνη, καὶ ἀδικία. καὶ οὐδὲν κατὰ τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἀδίκον φημι, καὶ τὸν σώφρονα καὶ τὸν ἀκόλαστον.

Il riferimento in Proclo alla preesistenza (ex alia humana vita) ed al male che vi è accaduto è ovviamente omissso da Dionigi, come anche qui nella trattazione dell'anima umana e della sua posizione rispetto al male !

Non enim nata est boni natura ipsa ad se ipsam dissidere sed *veluti ex genos* i.e. *genitura ens unius causae et unitatis unius, similitudine et unione et amicitia tenetur ad ipsam.*

οὐ γὰρ ἐαυτῇ ἀγαθὸν ἐναντίον, ἀλλ' ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ ἐνὸς ἔκγονον αἰτίου κοινωνία καὶ ἐνόηται καὶ φιλία χαίρει.

Nusquam enim *contrarium maiori bono* τὸ *minus* sicut neque *maiori calido minus calidum* neque *magis frigido quod minus.*

καὶ οὐδὲ τὸ ἔλαττον ἀγαθὸν τῷ μείζονι ἐναντίον. οὔτε γὰρ τὸ ἥττον θερμὸν ἢ ψυχρὸν τῷ πλεονι ἐναντίον.

Appetitus boni omnibus (vergl. Plotin. Enn. I 8, 2 ἐστὶ δὲ τοῦτο sc. τὸ ἀγαθὸν εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κάκεινου δεόμενα).

πᾶσιν ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν καὶ ἀγαπητὸν.

Omnis generatio per alterius fit corruptionem.

ἢ οὐχὶ πολλάκις ἢ τοῦδε φθορὰ τοῦδε γίγνεται γενεαί;

Et generatione non ente imperfectus erit simul omnis mundus . . . oportet autem, si debeat perfectus, sufficienter esse ait Timaeus . . . si hoc oportet, et mortalia genera complere τὸ *omne*.

καὶ ἔσται τὸ κακὸν (sc. durch die Zeugung) εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν συντελοῦν, καὶ τῷ ὅλῳ τὸ μὴ ἀτελὲς εἶναι δι' ἐαυτὸ παρεχόμενον.

Nelle ultime parti, la dipendenza di Dionigi da Proclo emerge molto chiaramente! L'esposizione di Proclo è molto più dettagliata e logicamente rigorosa che in Dionigi, le cui frasi sembrano brevi estratti e riassunti.

Proclo cita a p. 203 la Politica, a p. 206 il Timeo di Platone e ne trae ulteriori conclusioni; Dionigi ne riprende le riflessioni, ma omette le citazioni, probabilmente una prova evidente di quale dei due sia il più originale.

S. 211

4, 20

Simul enim ens est et bonum et
quod quidem omniquaque malum
irimi bonorum decidentia ens et ve-
nt ex isto merito et ente priva-
um est.

τὰ ὄντα πάντα καθ' ὅσον ἔστι,
καὶ ἀγαθὰ ἔστι καὶ ἐκ τἀγαθοῦ.
καθ' ὅσον δὲ ἐστέρηται τοῦ ἀγα-
θοῦ, οὔτε ἀγαθὰ οὔτε ὄντα ἔστιν.

S. 208

4, 20

Bonum autem ergo propter po-
entiae excellentiam potentialit et
ui privationem.

νῦν δὲ τοῦτό ἐστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυ-
νάμεως τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος,
ὅτι καὶ τὰ ἐστερημένα καὶ τὴν ἐαυ-
τοῦ στέρησιν δυναμοῖ κατὰ τὸ
ὅλως αὐτοῦ μετέχειν.

S. 211

4, 20

uid enim utique in entia progres-
um habebit bono participare non
potens?

τὸ γὰρ πάντῃ ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ
οὔτε ὄν οὔτε ἐν τοῖς οὔσι.

Ciò che è uguale per entrambi è l'idea che la partecipazione al bene non esiste allo stesso modo (specifici μονοειδῶς si hanno sia Proclo che in Dion. P. 207 e Dion. D. N. 4, 20) ma in ciascuno solo in misura corrispondente alla propria natura, altrimenti si verificherebbe l'incongruenza per cui gli esseri più elevati sarebbero sullo stesso livello dell'ultimo.

S. 207.	4, 20
Essent enim utique omnia bona entium ultima et quae aeternaliter entia materiae ordinem habentia.	εἰ γὰρ μὴ ἀναλόγως ἐκάστω τἀγαθὸν παρῆν, ἦν ἂν τὰ θειότατα καὶ πρεσβύτατα τὴν τῶν ἐσχάτων ἔχοντα τάξιν.
S. 212	4, 20
<i>Et iis quidem est malum quibus contrariatur, ab iis autem inquam bonum dependet.</i>	ἡνίκα τοῖς μὲν ἔστι κακὸν οἷς ἡναντιῶται, τῶν δὲ ὡς ἀγαθῶν ἐξήρηται. (l. ἐξήρηται).
S. 209	4, 20
<i>Defectus autem ordinis aegritudo non omnia.</i>	καθ' ὅσον καὶ νόσος ἑλλειψίς ἐστι τάξεως οὐ πάσης.
Vergleiche dazu Plotin Enn. I 8, 12: τί οὖν εἰ μὴ παντελῆ στέρῃσιν λέγοι ἀγαθοῦ τὴν κακίαν καὶ τὸ κακὸν τὸ ἐν ψυχῇ, ἀλλὰ τινα στέρῃσιν ἀγαθοῦ.	
S. 212	4, 20
Quod autem non omniquaque malum, subcontrarium quidem est bono cuidam et non omni; ordinatur autem et bonificatur propter eam, quae totorum bonorum excellentiam.	τὸ πῇ μὲν ἀγαθόν, πῇ δὲ οὐκ ἀγαθὸν μάχεται μὲν ἀγαθῷ τινι, οὐχ ὅλῳ δὲ τἀγαθῷ. κρατεῖται δὲ καὶ αὐτὸ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίᾳ.
S. 216	4, 21
Neque enim saxo caliditas, aiunt, neque igni frigiditas incst.	καὶ γὰρ οὐδὲ ἐν πυρὶ τὸ ψυχρόν.
S. 249	4, 19
Neque enim caliditatis infrigidare neque boni mala producere (ebenso S. 359).	οὐδὲ γὰρ πυρὸς τὸ ψύχειν οὔτε ἀγαθοῦ τὸ μὴ τἀγαθὰ παράγειν.
S. 217	4, 21
Non ergo in diis malum neque simpliciter neque secundum tempus.	οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ τὸ κακὸν οὔτε ἐν θεῷ, οὔτε ἀπλῶς οὔτε κατὰ χρόνον.

In Dionigi, il ουτε ἀπλῶ; ουτε κατὰ χρόνον arriva in modo abbastanza brusco, mentre in Proclo è introdotto dal precedente (nam quod similitudinia secundum, unum et aeternaliter ens ex eo quod ante aeternum et quod eodem modo in operavi locatum, ex meliori quam, proprietas operandi primae subsistit) e logicamente nel seguito (totaliter enim et aeternum et tempus post deos ecc.) trova la sua spiegazione più dettagliata, che manca decisamente in Dionigi.

Un'attenzione particolare va riservata al trattamento di angeli e demoni dal punto di vista del male (il ἀγγελικάν e δαιμονιον φυλον Proclo pp. 219 e 229). D. N. 4, 23. L'espressione δαιμόνιον φυλον si trova già in Giamblico in de myst. I 6 :

Utrum daemones quos malos esse dicitis, et sibi ipsis esse dicitis tales, aut sibi ipsis quidem non tales et malos, aliis autem malos? siquidem enim sibi ipsis essent mali, duorum alterum: aut manent in malo sempiterno tempore, aut transmutationis sunt susceptivi.

ἀλλ' οὐτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί· καὶ γὰρ εἰ φύσει κακοί, οὐτε ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ, οὐτε ἐν τοῖς οὐσιν, οὐτε μὴν ἐξ ἀγαθῶν μετέβαλον, φύσει καὶ ἀεὶ κακοὶ ὄντες. ἔπειτα ἑαυτοῖς εἰσι κακοὶ ἢ ἑτέροις;

Quomodo quod ex diis subsistit (sc. daemones) semper malum?

εἴτα πῶς οἱ ἐκ θεοῦ γινόμενοι δαίμονες εἰσι κακοί;

Simile ac si quis et doctores vocaret nequam et paedagogos quosdam, qui castigatores peccatorum ordinati non permittunt persequentibus fluctuose meliorem ordinem pro conveniente ipsis. Aut si quis ipsos ante sacra stantes et inquinatum delinquentes extra περιβολὰς i. e. cortinas male nominaret, quia participatione intrinsecorum prohibent. Erat igitur malum non extra manere dignis, sed esse talis ordinis et talibus prohibitionibus dignum.

τούτω γοῦν τῷ λόγῳ καὶ οἱ σωφρονισταὶ τῶν πλημμελούντων κακοὶ καὶ τῶν ἱερῶν οἱ τὸν βέβηλον τῶν θείων μυστηρίων ἀπέργοντες. καίτοι οὐδὲ τὸ κολάζεσθαι κακόν, ἀλλὰ τὸ ἄξιον γενέσθαι κολάσεως, οὐδὲ τὸ κατ' ἀξίαν ἀπεργεσθαι ἱερῶν ἀλλὰ τὸ ἐναγῇ καὶ ἀντερὸν γενέσθαι, καὶ τῶν ἀχράντων ἀνεπιτήδειον.

Nella sua argomentazione Proclo giunge alla conclusione che i demoni non possono essere chiamati cattivi, perché hanno un compito necessario da svolgere nel mondo nel suo complesso: oportebat enim esse et hos, qui inquinatum et progressum in caelum indignum in eo, qui circa terram, loco coërcentes habent. Non ergo malum neque in usuratio adinvenire videtur; secundum enim ipsorum naturam singuli faciunt quae faciunt et semper eodem modo. Hoc autem non malum (p. 223).

Dionigi non può accettare naturalmente questa dottrina dei demoni dal suo punto di vista, quindi la modifica secondo le Sacre Scritture. Dionigi dice che i demoni non sono φύσει κακοί perché ἐκ θεοῦ γινόμενοι. Ma comunque devono essere chiamati malvagi e lo sono, perché non si sono convertiti οὐ καθ' εἰσιν, ἀλλὰ καθ' οὐκ εἰσιν, ἀσθενήσαντες τηρησαι τὴν ἑαυτοῦ ἀρχήν (Giud. 6). Sono malvagi ἐνδεΐα των ἀγγελικων αγαθῶν ; per loro il male consiste in un'aberrazione: παρατροπή καὶ των προηκόντων αὐτοῖς ἐν βασις, καὶ ἀτευζία καὶ ἀτέλεια καὶ ἀδυναμία καὶ της σωζούσης τὴν ἐν αὐτοῖς τελειότητα δυνάμεως ἀσθένεια καὶ ἀποφυγή καὶ ἀποπτώσις.

A sostegno della sua affermazione, Proclo fa riferimento alle tesi dei pedagoghi, "castigatores peccatorum ordinati", e a coloro che sono: "ante sacra stantes", i non iniziati (βέβηλοι) dai misteri che secondo l'antico costume, per questo, non meritano l'etichetta di "malvagi".

Procl. S. 223	D. N. 4, 23
<i>Instabile enim natura et illocabile omne malum; quod autem semper totum contrarium; potentia enim tō semper.</i>	καίτοι τὸ κακὸν ἄστατόν ἐστιν. οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσιν, οὐ κακοί. τὸ γὰρ ἀεὶ ταῦτόν τοῦ ἀγαθοῦ ἴδιον.
S. 224	4, 25
<i>ira et impetus et omnia talia dictis malis etc.</i>	θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τᾶλλα ὅσα λέγεται κ. τ. λ.
S. 224	4, 23
<i>Est et in iis malum et suae potentiae inordinatio et convenientis ipsis perfectionis egressio ubique.</i>	παρατροπή οὖν ἐστὶν αὐτοῖς τὸ κακὸν καὶ τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἑκβάσις καὶ ἀτευξία καὶ ἀτέλεια καὶ ἀδυναμία.
S. 224.	4, 25
<i>phantasia praeceps et furor et iracundia et praecipitium et pertinacia.</i>	θυμὸς ἄλογος, ἄνους ἐπιθυμία, φαντασία προπετής.
S. 235	4, 25
<i>Totaliter autem omne per generationem progrediens in imperfecto nascitur et in tempore perfectum ipsi; perficitur autem perfectione cuiusdam.</i>	καὶ εἰ πάντα τὰ διὰ γενέσεως ἐν χρόνῳ ἔχει τὸ τέλειον, οὐδὲ τὸ ἀτελὲς πάντῃ παρὰ πᾶσαν τὴν φύσιν.

In Dionigi quest'ultima frase arriva in modo piuttosto brusco e rimane isolata, mentre la discussione successiva inizia immediatamente con il logicamente scorretto ἀλλά (ἀλλ' ουδέ ἐν τέ δλη φύσει τό κακον 4, 26).

La frase diventa comprensibile solo attraverso la presentazione in Proclo; lì, tuttavia, viene ancora spiegato in modo più dettagliato e conduce così alla questione del male negli animali e al male nella natura in generale; in quest'ultima indagine Proclo inizia poi logicamente in modo corretto con: "ipsam itaque naturam, iam nobis considerandum".

S. 236	4, 26
Toti quidem enim naturae praeter naturam nihil, omnes enim rationes ab ipsa.	εἰ γὰρ οἱ πάντες φυσικοὶ λόγοι παρὰ τῆς καθόλου φύσεως, οὐδέτις ἔστιν αὐτῇ τὸ ἐναντίον.
S. 237	4, 23
Ei autem, quae per singula, hoc quidem secundum naturam erit, hoc autem non secundum naturam. Alii enim aliud praeter naturam.	τῇ καθ' ἑκάστων δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν ἔσται, τὸ δ' οὐ κατὰ φύσιν. ἄλλη γὰρ ἄλλο παρὰ φύσιν.
S. 238	4, 27
Etenim turpitudine quae corporatis est victa ratione et aegritudo ordine soluta.	αἰσχος γὰρ καὶ νόσος ἑλευφίς εἰδους καὶ στέρησις τάξεως.
S. 243	4, 21
Neque enim duo prima.	πᾶσα γὰρ δυὰς οὐκ ἀρχή.
S. 244	4, 28
Si autem necessarium materia ad omne etc. (weiter unten: ad conditionem simul omnis mundi). Aliud enim τὸ malum et τὸ necessarium aliud.	εἰ δὲ ἀναγκαῖον φασὶ τὴν ὕλην πρὸς συμπλήρωσιν τοῦ παντός κόσμου. ἄλλο γὰρ τὸ κακὸν καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον.
Materia autem oppugnare quidem non est nata neque facere totaliter nihil, cui neque pati est secundum naturam propter defectum virtutis patiendi.	πῶς ποιεῖ τι ἡ ὕλη, ἡ μὴ δὲ τὸ πάσχειν δύνασθαι καθ' ἑαυτὴν, ἔχουσα;
Indigens autem iis quomodo ipsis contrarium erit? quomodo autem adhuc malum boni indigens? fugit enim boni naturam malum et totaliter omnem contrarium habitum.	ἢ πῶς κακὸν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ δεόμενον; φεύγει γὰρ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν τὸ κακόν.
S. 245	4, 28
Si autem expetit et concipit generationem et, ut ait ille, nutrit etc.	πῶς δὲ γεννᾷ καὶ τρέφει τὴν φύσιν ἡ ὕλη κακὴ οὐσα;

A prima vista, si potrebbe essere portati a supporre che Proclo citi Dionigi con l' "ut ait ille" (S.245 n.d.a.) , il che invertirebbe la relazione che abbiamo stabilito. Tuttavia ad un esame più attento, l'impossibilità di questa supposizione diventa chiara. La linea argomentativa è la stessa per entrambi gli autori. Essi sostengono che la materia non può essere identica al male, poiché la materia genera e nutre ciò che non può dirsi come intrinsecamente malvagio. **Anche Dionigi fa l'affermazione che la materia nutre, non solo ma lo presuppone come già stabilita e riconosciuta e la usa come istanza contro l'identificazione della materia con il male** τὸ γὰρ κακὸν ἡ καχὸν οὐδενος ἐστὶ γενητικὸν ἢ ὀρεπτικὸν ἢ ὁλοζ ποιητικὸν ἢ σωστικόν.

Abbiamo qui lo stesso caso di cui sopra: Dionigi prende solo il pensiero e omette la citazione !!! Ma chi sia quell' "ille" tuttavia, ci viene rivelato proprio da Proclo a p. 246, dove dice che Platone nel Timeo chiama la materia "matrem et nutricem ipsam generationis et concausam mundi conditurae". A p. 249 Proclo cita Platone con "ut ait ille", dopo aver citato il Filebo a p. 248 !!!

S. 246

Verum autem et adducit ad se ipsam materia animus.

Haec quidem ad intellectum aspiciunt et bonum.

4, 28

αὐτὴν (sc. τὴν ὕλην) ἐφέλκεσθαι δὲ αὐτὰς (sc. τὰς ψυχὰς).

πολλὰ γὰρ αὐτῶν εἰς τὸ ἀγαθὸν βλέπουσιν.

S. 247

Et malum non propter materiam, sed propter fluctuose et inordinate motum.

4, 28

ὥστε οὐκ ἐξ ὕλης ἐν ψυχαῖς τὸ κακόν, ἀλλ' ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως.

S. 250

Et neque erit ipsi diis vita innocua neque extra mortalem difficultatem, et quibus est aliquid difficile tolerabile, et alienum et velut molestans.

4, 21

εἰ γὰρ τοῦτο δοθεῖν, ἔσται καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἀπήμουν οὔτε ἐκ τῶς δυσχερείας εἴπερ εἴη τι καὶ αὐτῷ ἐνοχλοῦν.

S. 253 f.

Dico autem velut aegritudo in corpore, inordinatione quidem praesente sed non omni; omnis enim ordinis privatio simul subiectumque perimit et quod in ipso malum.

4, 23

ἢ δὲ ἀσθένεια οὐ παντελής· εἰ γὰρ παντελής, καὶ τὴν φθορὰν καὶ τὸ ὑποκείμενον ἀνέλλε καὶ ἔσται ἢ τοιαύτη φθορά καὶ ἐαυτῆς φθορά.

S. 261

Sed cognoscunt dii malum quia bonum et faciunt. Eodem igitur modo et cognoscentes habent et apud ipsos causas maiorum sunt potentiae bonificae horum naturae.

4, 30

οἶδεν ὁ θεὸς τὸ κακὸν ἢ¹⁵ ἀγαθὸν καὶ παρ' αὐτῷ αἱ αἰτίαι τῶν κακῶν θυνάμεις εἰσὶν ἀγαθοποιοί.

S. 264

Omne igitur secundum naturam ens et semper ens ex causa determinatu generatur. Malum autem non sciendum naturam. Neque enim clau-

4, 30

πάν τὰ κατὰ φύσιν ἐξ αἰτίας ὀρισμένης γεννᾶται. εἰ δὲ τὸ κακὸν ἀνάγκη καὶ ἀόριστον, οὐ κατὰ φύσιν. οὕτως γὰρ ἐν τῇ φύσει

dicationis in natura ratio neque in-
artificationis in arte.

S. 267

Si enim bonorum causa unum, ma-
lorum nulla et non unum.

S. 267

Quae enim ex una Causa omnia
amica sunt compatiencia et compel-
lantia invicem.

S. 269

Neque igitur factivae malorum ra-
tiones et potentiae, sed impotentia
et debilitas et similitum commensu-
rata communio et mixtio. Neque
rursum exemplaria immobilia quae-
dam et semper eodem modo habentia,
sed infinita et indeterminata et
in aliis delata et iis infinitis.

τὸ παρὰ φύσιν οὐδὲ ἀτεχνίαι
ἐν τῇ τέχνῃ λόγος.

4, 31

τῶν ἀγαθῶν τὸ αἷτιον ἓν. ε
τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἐναντίον, τοῖ
κακοῦ τὰ αἷτια πολλά.

4, 21

διὸ καὶ φιλαίταγαθὰ καὶ ἐναν-
τιόνα πάντα καὶ μιᾶς ζωῆς ἔχοντα
καὶ πρὸς ἓν ἀγαθὸν συντεταγμένα κα-
προσηνῇ καὶ ὁμοίᾳ καὶ προσή-
γορα ἀλλήλοις.

4, 31

οὐ μὲν τὰ ποιητικὰ τῶν κα-
κῶν λόγοι καὶ δυνάμεις, ἀλλ'
ἀδυναμία καὶ ἀσθένεια κα-
μίξις τῶν ἀνομοίων ἀσύμμε-
τρος. οὐτε ἀκίνητα καὶ ἀε-
ώσαύτως ἔχοντα τὰ κακά, ἀλλ'
ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἐν ἄλ-
λοις φερόμενα καὶ τοῦτοις
ἀπείροις.

Le ultime due frasi concordano parola per parola, tranne che per la disposizione: "similium, commensurata mixtio" al posto della quale Dionigi mette l'antitesi "μιξις των ἀνομοίων ἀσύμμετρος" !!! Tuttavia Proclo a p. 270 parla anche di una "dissimilium permixtio" nel mondo corporeo.

Ma in ciò che segue c'è di nuovo una differenza.

Proclo dice: "non enim utique congruent finem malorum esse bonum" e spiega come questa supposizione si applica all'anima, che si sforza di raggiungere il bene anche quando in realtà fa il male. Ma Dionigi spiega appena: "πάντων καὶ των κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἐστὶν το ἀγαθόν".

La differenza non è importante, perché entrambi concordano di nuovo non appena entra in gioco la considerazione dell'essere dell'anima, riportando la frase :

S. 269

Iuius ergo boni gratia omnia et
quaecumque bona et quaecumque con-
traria. Etenim hanc ignorantia sui
psorum naturae agimus bonum de-
siderantes.

4, 31

τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα
καὶ ὅσα ἀγαθὰ καὶ ὅσα ἐναν-
τία. καὶ γὰρ καὶ ταῦτα πράτ-
τομεν τὸ ἀγαθὸν ποθοῦντες.

Proclo ha già detto a p. 23δ: “quod enim uniuscuiusque finis bonum” e a p. 272 dichiara boni: “enim gratia omne quod fit fit”. Proclo è più cauto e vacillante in questa stesura, ma anche lui giunge alla conclusione che il bene è il fine del male.

Dionigi presenta uno sviluppo più avanzato, omette la clausola e si limita a dichiarare che il bene è anche il fine del male.

La stessa osservazione la facciamo nella statuizione del “παρυπόστασις” nel caso del male Procolo scrive a p. 269: “etenim species et natura ipsorum defectus est et indeterminatio et privatio et hypostaseos modus, qui utique , ut dicere consueverunt, παρυποστασι magisas similatur”; dunque spiega poi l'uso di questa parola alle pp. 270 – 73 e ne dimostra la giustificazione.

Dionigi invece, si limita a trarre la conclusione con le parole categoriche : “διό ουτε υποστασιν εχει το κακόν αλλά παρυπο'στασιν, του αγαθου ενεκα ουχ εαυτοῦ γινομενον”.

S. 270	4, 32
Utrum igitur <i>malum ponendum</i> , aut aliquibus est <i>secundum accidens et propter aliud et non ex principio primo</i> .	τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηχὸς καὶ δι' ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆς οὐκείας.
S. 271	4, 32
<i>Aliud ergo quod desiderabile nobis et aliud quod fit et cuius adeptio.</i>	δείκεται ἄλλο τὸ ἐφετὸν καὶ ἄλλο τὸ γινόμενον.
S. 272	4, 19
Neque quae et causa est secundum se et principaliter causa ad malum ipsum et <i>malī naturam aspiciens facit.</i>	οὐδὲν γὰρ εἰς τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν ἀποβλέπον ποιεῖ ἢ ποιεῖ.
S. 273 ff.	4, 32
Infinitum, debilitas, incommensuratio et falsum et turpitude, τὸ mixtum, illocabile et instabile, privatio et ἀζωία i. e. invitalitas, corruptivum et divisivum et imperfectum, τὸ indeterminatum, τὸ ἄγονον τὸ otiosum, dissimilitudinis et partitionis et inordinationis causa, inefficax et tenebrosus et materiale.	στέρησις καὶ ἑλλείψις καὶ ἀσθένεια καὶ ἀσυμμετρία καὶ ἀμαρτία καὶ ἀσκοπον καὶ ἀκαλλῆς καὶ ἄζωον καὶ ἄνουν καὶ ἄλογον καὶ ἀτελές καὶ ἀνίδρυτον καὶ ἀνάτιον καὶ ἀόριστον καὶ ἄγονον καὶ ἀργόν καὶ ἀδρανές καὶ ἄτακτον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἀπειρον καὶ σκοτεινόν καὶ ἀνόσιον.

Proclo e Dionigi usano queste espressioni del male allo stesso modo.

In Proclo, tuttavia, non sono così come le ho collocate qui e come si trovano in Dionigi, ma ricevono sempre la loro breve spiegazione, che Dionigi omette.

Per *materiale*, che viene per ultimo in Proclo, Dionigi utilizza il più definito e deciso, e quindi meno ingannevole ἀνούσιον.

Molto istruttivo sul rapporto tra Dionigi e Proclo è soprattutto il seguente accordo:

S. 278	4, 32
Est ergo malum inefficax et impotens secundum se, si autem et involuntarium est, ut ait ille, et involutum erit utique, et sic primissimae trinitatis boni privatio voluntatis, potentiae, operationis. Bonum quidem enim et volitum est et potens et efficax secundum ipsius naturam: malum autem involutum et debile et inefficax.	καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὃν ἐστὶ καὶ βουλευτὸν καὶ ἐνδύναμον καὶ δραστήριον, πῶς δύνησεται τὰ τὸ ἐναντίον τὰγαθῷ, τὸ οὐσίᾳ καὶ βουλήσεως καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστερημένον;

Dall'affermazione di Ule (Platone, il cui Theeto è citato poche righe dopo) che il male è involontario, Proclo conclude che il male è “involuntarium” e quindi “involutum” della primissima trinitas di beni: la voluntas, la potentia, l'operatio.

Dionigi tuttavia, omette di nuovo la citazione e si limita a prendere la privazione di “βουλησις, οὐνάμις ed ἐνέργεια”, e poiché non è interessato alla conservazione della “πρωτίστητριάς”, per cui egli aggiunge la privazione della “ουσία”.

Come già mostrato sopra, Proclo p. 279 ff. spiega in cosa consiste il male per l'anima umana, per l'anima animale e per il corpo.

Dionigi deve essersi riferito ai demoni, ai quali Proclo negava l'esistenza del male, li prende in considerazione e definisce il male in modo più preciso. (D. IST. 4, 32). Ma per non violare il triplice atto, omette l'anima animale, anche se in 4, 25, seguendo Proclo, tratta anche la “ζῶα οίλογα” dal punto di vista del male, o piuttosto prende l'anima animale e l'anima umana insieme e parla in generale dell'anima.

La nostra indagine ha sicuramente dimostrato che Dionigi fece un forte uso di Proclo. Ed è dunque più probabile che Dionigi abbia avuto come modello Proclo piuttosto che il contrario !

Dionigi è un falsario che nasconde la sua persona sotto uno pseudepigrafo e che, di conseguenza, per non intralciare la finzione e non tradire se stesso, deve avvolgere le sue fonti in una profonda oscurità

an und für sich ist es wahrscheinlich, daß Dionysius den Proklus als Vorlage hatte denn umgekehrt. Dionysius ist ein Fälscher, der seine Person unter einem Pseudepigraphen verbirgt und der folglich auch, um die Fiktion nicht zu stören und sich nicht zu verrathen, seine Quellen in tiefes Dunkel hüllen muß. Man

E stando alle sue stesse affermazioni, si potrebbe pensare addirittura che, a parte le sacre Scritture e le opere del suo maestro Ieroteo (“teologia” D. N. 2, 9 e “Inni d'amore” 4, 15) non abbia fatto quasi mai ricorso a nessuno scritto preciso! Infatti, gli piace citare solo i propri scritti: opere di cui nessuno sa più nulla e di cui, a quanto pare, nessuno ha mai saputo nulla.

Proclo, invece, è aperto e onesto e cita le sue fonti. Proclo, lo “studioso del neoplatonismo”, rappresenta la sua naturale conclusione, il suo sistema è essenzialmente un riassunto delle idee di Plotino, Porfirio e Giamblico.

Dionigi, tuttavia, si colloca con il suo sistema nella storia letteraria dell'antichità cristiana, in modo del tutto unico.

Certamente ci sono stati anche altri scrittori ecclesiastici che hanno presentato idee neoplatoniche qua e là, ma queste sono più isolate.

Dionigi, invece, è un neoplatonico sistematico, che si sforza di rimodellare il neoplatonismo in chiave cristiana e di renderlo adatto ai cristiani.

Ma le spiegazioni precedenti hanno anche dimostrato in dettaglio che nel caso di accordi e differenze Proclo è il modello, mentre Dionigi il suo utilizzatore !

In D.N. 2, 9 Dionigi dice che il suo maestro Ieroteo scrisse “δεολογικά στοιχειώσεις” ma poiché erano molto difficili da comprendere, egli scrisse i “nomi divini” e altre opere teologiche; intende in particolare anche il “θεολογικά ὑποτύψεις”, che cita in D.N. 1,1 e 5 come sua opera. **In realtà, però, come è stato mostrato altrove, egli ha ampiamente utilizzato la “Στοιχείωσις θεολογική” di Proclo!!!** Quest'ultimo è ancora conservato in greco e si può trovare nell'edizione di Plotino di Kreuzer e Moser 1855 .

La prova che Dionigi abbia utilizzato Proclo naturalmente ha la maggiore influenza sull'interpretazione degli scritti Pseudo - Areopagitici.

Questo dato è tuttora fluttuante, poiché non è possibile considerare i primi tre secoli cioè circa 200 anni (cfr. Harnack, Dogmengeschichte 1887 II 426).

Se Dionigi conosceva e utilizzava Proclo e l'ha utilizzato, il cerchio allora è molto più ristretto perché Proclo, il capo di lunga data della scuola ateniese, visse nel periodo 410-485.

La maggior parte delle sue opere che sono giunte fino a noi, furono scritte da lui prima dei 29 anni (Freudenthal in Ermete XVI 214), ma è più che probabile che lo Pseudo-Dionigi non abbia scritto fino a qualche tempo dopo, poco prima della prima stesura dei suoi scritti 531 (533) scrivendo le sue opere mistiche, poco prima della chiusura della scuola pagana di filosofia di Atene (529).

Il fatto che egli abbia richiamato Proclo, risulta dunque evidente per chiunque li abbia letti entrambi.

Hugo Koch - Tubinga

XXVI.

Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen *).

Mysteriös ist bei Pseudo-Dionysius Areopagita alles, seine eigene Persönlichkeit, sein Lehrer Hierotheus, seine Adressaten, seine „verloren gegangenen“ Schriften, seine Sprache, seine Quellen. Er wußte sich den Nimbus eines Apostelschülers zu verschaffen und dieser umgab ihn viele Jahrhunderte lang, bis er durch die unerbittliche Kritik eines Laurentius Valla erstmals zerstört wurde. Aber es hat selbst neuerdings nicht an Versuchen gefehlt die Echtheit der areopagitischen Schriften zu vertheidigen ¹⁾, und viele Franzosen halten aus Patriotismus noch heute an der alten Auffassung fest; denn Dionysius, „der Vater der Mystik“ und erste Bischof von Athen, soll auch der erste Bischof von Paris gewesen sein und St. Denis trägt seinen Namen. Allein daß der Cyklus mystischer Schriften, welcher unter des Dionysius Namen uns überliefert ist, nicht aus apostolischer Zeit stammt, darüber braucht man kein Wort mehr zu verlieren. Aber wann hat denn der philosophisch und theologisch hochgebildete Mann gelebt, welcher unter fremder Maske die vier größeren Werke (*De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de divinis nominibus, de mystica theologia*) und die zehn Briefe verfaßte, welche auf uns gekommen sind? Die Beantwortung dieser Frage hängt von der anderen wichtigen Frage ab: welche Quellen benützt Dionysius? Leider hat die Forschung hierauf noch nicht das genügende Augenmerk gerichtet und nur gelegentlich sind einschlagende Bemerkungen gefallen.

*) [Eingereicht vor der Veröffentlichung der eben erscheinenden verwandten Untersuchung von Stiglmayr, *Histor. Jahrb.* XVI (1895) H. 2. D. Red.]

¹⁾ Vergleiche z. B. Kanakis, *Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt* 1881. Ceslaus Schneider, *Areopagitica. Die Schriften des heiligen Dionysius vom Areopag. Eine Vertheidigung ihrer Echtheit.* 1884.

Daß zwischen Neuplatonismus und Dionysius eine intime Beziehung vorliege, konnte nicht entgehen und hier kamen hauptsächlich Plotin und Proklus in Betracht. Schon Suidas sagt s. v. Διονύσιος ὁ Ἀρεωπαγίτης, daß manche heidnischen Philosophen und namentlich Proklus θεωροῦνται πολλάκις τοῦ μακαρίου Διονυσίου κέχρηται καὶ αὐταῖς δὲ ἑγραῖς ταῖς λέξεσι und er knüpft daran die Vermuthung, daß die athenischen Philosophen die Abhandlungen, welche Dionysius in den erhaltenen Schriften erwähnt, sich zueigneten, und ihren wahren Autor verbargen, um selber als die Väter jener herrlichen Gedanken zu erscheinen. Suidas mußte natürlich das Verhältniß zwischen Dionysius und Proklus so statuieren, da er an der Echtheit der areopagitischen Schriften nicht den geringsten Zweifel hegte. Photius ist der einzige im griechischen Mittelalter, welcher an der dionysischen Autorschaft irre geworden zu sein scheint²⁾. Nachdem man den pseudepigraphischen Charakter der Schriften erkannt hatte, konnte man das Verhältniß zwischen Dionysius und Proklus leicht umkehren und letzteren die Priorität vindicieren, wie es in der That auch gelegentlich geschah.

Hipler³⁾ brachte in diese Frage wieder Verwirrung durch seine These, daß Dionysius gar kein Fälscher sei, daß nur Mißverständnisse ihn zum Fälscher stempeln konnten, daß die Stellen, welche man bisher als Hinweise auf die apostolische Zeit faßte, uns in die Mitte des vierten Jahrhunderts führen, daß die dionysischen Schriften i. J. 380 von Gregor von Nazianz (Orat. XXXVIII in Theoph. c. 11) und 381 von Hieronymus (Ep. XVIII ad Dam. c. 9) berücksichtigt werden. Lange beherrschte die Auffassung Hiplers, welcher besonders Dräseke⁴⁾ mit Entschiedenheit beitrug, die areopagitische Frage und geraume Zeit war Funk⁵⁾ fast der einzige, welcher mit Anführung triftiger Gründe gegen Hipler sich ablehnend verhielt. Neuerdings ist man aber von der bestechenden und scharfsinnig vertheidigten These Hiplers wieder mehr abgekommen und 1892 führte Gelzer eine Reihe von schlagenden Argumenten gegen dieselbe ins Feld (Wochenschr. f. klass. Phil. 1892 Sp. 92 ff. 123 ff.). In der That dürfte über die Tendenz des Verfassers, den Schein des apostolischen Zeitalters zu erwecken, kaum ein ernstlicher Zweifel bestehen⁶⁾. Damit fällt aber auch die Hipler'sche Datierung dieser Schriften, wenn sie nicht durch stärkere Argumente ge-

²⁾ Vergl. Dräseke in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1892 S. 417.

³⁾ Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften 1861.

⁴⁾ Gesammelte patristische Untersuchungen 1889 S. 25 ff.

⁵⁾ Literarische Rundschau 1883 Sp. 711 ff.

⁶⁾ Ueber den pseudepigraphischen Charakter der Dionysischen Schriften vergl. jetzt Tüb. Theol. Qu.-Schr. 1895 Heft 3, S. 353 ff.

stützt wird als Hipler sie vorgebracht. Denn die angebliche Erwähnung bei Gregor von Nazianz und Hieronymus ist viel zu unbestimmt und kann sich auch auf einen andern Schriftsteller beziehen. Unser Cyklus mystischer Schriften greift erstmals in die Theologie ein auf dem Religionsgespräch von Konstantinopel 531 (533), wo die Severianer, eine Denomination der Monophysiten, sich darauf beriefen. Vorher findet sich von diesen Schriften keine Spur, was um so beachtenswerther ist als sie bald nach ihrem Auftauchen, zunächst bezüglich ihrer Echtheit von den Katholiken bestritten, dann allgemein anerkannt, eine ganz außerordentliche Bedeutung gewannen. Dies weist doch darauf hin, daß sie überhaupt nicht lange vor jenem Religionsgespräch entstanden sind, wie dies schon Tillemont aussprach⁷⁾. Zwar wollte Langen bei Gregor von Nazianz und seinem Bruder Cäsarius, bei Basilius dem Großen und dessen Bruder Gregor von Nyssa, bei Didymus dem Blinden († 395) und Cyrill von Alexandrien dionysische Reminiscenzen finden und auf Grund dessen die Schriften dem Ende des vierten Jahrhunderts zuweisen⁸⁾. Sein Nachweis kann aber kaum als schlagend bezeichnet werden. Freilich lassen sich Anklänge in Gedanken und Worten nicht wohl leugnen, aber muß hier notwendig Dionysius die Priorität haben? Albert Jahn sagt allerdings, es sei wahrscheinlicher, daß der Nazianzener von Dionysius entlehnte, als dieser, der doch mit der mystischen Theologie ex professo sich befaßte, von jenem (Methodius Platonizans 1865 pg. XII). Allein kann Dionysius nicht die Gedanken, die er da und dort zerstreut gefunden gesammelt und in seinem Systeme verwerthet haben? Ebenso leicht als die Benutzer, können obige Kirchenschriftsteller die Quellen des Dionysius sein. Zudem ist zu beachten, daß manche derselben ebenfalls von neuplatonischen Ideen beeinflusst waren⁹⁾, also derselben Quelle Gedanken und Worte entnahmen, wie Dionysius. Die Entscheidung in der Frage nach der Abfassungszeit der dionysischen Schriften ist ohne Zweifel von der richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Dionysius und Proklus (gest. 485) zu erwarten.

Wie oben bemerkt, haben schon manche ältere Forscher von einem Einfluß der Ideen des Proklus auf Dionysius geredet. Auch Engelhardt ist der Ansicht, daß Prinzipien, Ideen, Ausdrücke, Stil und alles Dahingehörige aus Proklus in Dionysius übergeflossen ist (die angebl. Schr. des A. D. I 212), er

⁷⁾ Siehe bei Engelhardt, die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius 1823 I 210 f.

⁸⁾ Internat. theol. Zeitschr. 1893 S. 602 ff.

⁹⁾ Vergl. Kellner, Hellenismus und Christenthum 1866 S. 180.

weist deshalb die Behauptung von Baumgarten-Crusius¹⁰⁾ zurück daß die Quelle des Dionysius lediglich in den Mysterien zu suchen sei, daß Dionysius nur die Sätze der dionysischen Mysterien aufgefaßt und auf christliche Dogmen angewandt habe (a. a. O. II 327 ff.). Engelhardt hat deshalb auch seinem Werke eine Uebersetzung der στοιχειώσις θεολογική des Proklus und einzelne Sätze aus dessen Kommentar über Platos ersten Alciades beigelegt, auch in seinem Wörterverzeichnisse einzelne, freilich nicht gerade die markantesten bei Proklus und Dionysius sich gleichbedeutend findenden Worte mit einem Sternchen bezeichnet. Nach der Angabe Langens (Internat. theol. Zeitschr. 1894 S. 36) machte auch Montet in einem mir nicht zugänglichen Buche (*les livres du Ps.-Dion.* Paris 1848) Proklus zur Quelle des Arcopagiten. Zeller (die Phil. d. Gr. 3. Aufl. III 2 S. 787) bezeichnet das System des Proklus wie als Schlußpunkt der griechischen Philosophie, so auch als „Bindeglied, das ihren Uebergang in die mittelalterliche Wissenschaft bezeichnet, die ja auch wirklich aus seiner Schule durch Vermittelung des falschen Dionysius, des Johannes von Damaskus und der übrigen griechischen Theologen die nachhaltigsten Anregungen geschöpft hat“. Auch Christ sagt in seiner Geschichte der griechischen Litteratur (S. 652), Dionysius scheine sich auf Proklus zu stützen und fügt bei, daß eine philologische Untersuchung der Quellen des Dionysius sehr erwünscht wäre. Albert Jahn¹¹⁾ dagegen, welcher von Hipler und Dräseke verleitet Dionysius der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zuweist, macht auf einige sprachliche Coincidenzen des Dionysius mit Proklus aufmerksam und glaubt, daß Proklus es nicht verschmäht habe auch aus den christlich-platonischen Schriften des Dionysius zu schöpfen, da er es als Aufgabe des Philosophen betrachtet habe τοῦ θεοῦ λόγου ἐρευνᾶν zu sein. Ihm gegenüber hielt Funk¹²⁾, aber ohne nähere Begründung, an der Priorität des Proklus fest. Auch Siebert¹³⁾ findet, daß Dionysius in manchen Punkten z. B. in der Lehre vom Bösen dem Proklus folgt (hier im Gegensatz zu Plotin), daß „besonders die Ausführungen des Proklus über die wissenschaftliche und mystisch-religiöse Gotteserkenntnis den areopagitischen fast wörtlich gleichen“. Dennoch gesteht Siebert am Schluß, daß ihm die Frage noch völlig dunkel sei, wer der Gewährsmann des Dionysius ist, die ersten oder die letzten Neuplatoniker, vor allem Plotin oder Proklus. Siebert scheint also den Proklus überhaupt nicht näher verglichen zu haben.

¹⁰⁾ De Dionysio Areopagita scripsit Otto Baumgarten-Crusius 1823.

¹¹⁾ Dionysiaca. Sprachliche und sachliche platonischen Blüthenlese aus Dionysius dem sogen. Arcopagiten 1889 S. VII.

¹²⁾ Tüb. Theol. Qu.-Schr. 1890 S. 313.

¹³⁾ Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita 1894 S. 25. 44. 74.

So wurden immer nur gelegentlich Bemerkungen über die Abhängigkeit des Dionysius von Proklus gemacht, nie aber dieselbe im einzelnen dargelegt. Auch die Aufnahme, welche die oben erwähnte Hipler'sche Hypothese fand, zeigt, wie wenig die Erkenntnis dieser Abhängigkeit namentlich in der theologischen Welt durchgedrungen war und wie viel Unklarheit in der ganzen Sache herrschte. Daß aber der eine vom andern entlehnt hat, wird das Folgende zur Evidenz zeigen und wie ich glaube auch das, daß Proklus die Quelle, Dionysius der Benutzer ist.

Man hat manchmal auch darauf hingewiesen, daß die Beantwortung der Frage, von welchem Neuplatoniker Dionysius speziell abhängig sei, dadurch erschwert und unsicher gemacht sei, daß eben auch Proklus die schon vorliegenden und von Plotin und seinen Nachfolgern ihm dargebotenen neuplatonischen Ideen zu einem abschließenden Systeme verarbeitet habe. Das ist allerdings richtig, aber klarer muß die Sache doch werden, wenn sich zeigen läßt, daß Proklus in irgend einer Lehre von Plotin, Porphyrios, Jamblich abweicht und daß Dionysius mit ihm in der von den anderen charakteristisch verschiedenen Auffassung übereinstimmt. Dies ist in der Lehre vom Bösen der Fall. Plotin faßt die Materie zwar qualitätslos (Enn. I 8, 10), identifiziert sie aber mit dem Bösen, sie ist ihm das Urböse und aus ihr stammt das Böse in der Erscheinungswelt (Enn. I 8, 5. 7 und 14). Porphyry und Jamblich brachten hierin keinerlei Modifikation an. Proklus nun verfaßte eine eigene Abhandlung über das Böse, welche uns leider nur noch lateinisch erhalten ist (*de malorum subsistentia*. Victor Cousin, *Procli philosophi Patonici opera Parisiis 1820 tom. I pg. 183 sqq.*); in derselben polemisiert er mit deutlicher Bezugnahme auf die plotinischen Ausführungen (vergl. bes. Cousin I 241 f.) gegen die Identifizierung von Materie und Bösem und sagt, die Materie sei an sich weder gut noch böse, sondern qualitäts- und gestaltungslos: *quia secundum se āποτος* i. e. *sine qualitate et informis est* (S. 241). Der ganzen Ausführung des Proklus merkt man es an, daß er sich als der erste fühlt, welcher gegen Plotin in diesem Punkte Stellung nimmt. Auch Dionysius, welcher das Böse D. N. IV 18—35 behandelt, bekämpft das *πολυτρόλλον* *ἐν ὅλῳ τῷ κακῷ*, *ὥς φασί, καὶ ὁ ὅλῳ* und er behauptet, daß sie *καὶ ἐαυτὴν ἀποτὸς ἐστὶ καὶ ἀνείθετος* (D. N. 4, 28).

Schon die ganze Anlage der beiden Abhandlungen ist die gleiche. Wie Proklus (Cousin I 197 f.) so eröffnet auch Dionysius (D. N. 4, 18) die Erörterung mit einer Reihe von Fragen, welche thematisch vorausgestellt im Folgenden dann ihre Beantwortung finden sollen. Bezeichnender Weise stellt Dionysius bei diesen Fragen gleich den Punkt voran, in welchem er nachher von Proklus abweicht und, um seinen christlichen Standpunkt nicht einzubüßen, auch abweichen muß, nämlich die Frage

nach dem Bösen bei den Dämonen, während Proklus in seinen einleitenden Fragen dieses Punktes noch nicht gedenkt. Proklus legt nun dar, daß das Böse weder bei den Göttern (S. 213 ff.) noch bei der „dreifachen Hegemonie“ der Engel (217 ff.), der Dämonen (220 ff.), der Heroen (223 ff.) zu finden sei. Dann wird das Böse in der Seele und ihre Beziehung zur Materie besprochen (226 ff.) mit entschiedener Polemik gegen diejenigen, welchen als τὸ πρῶτον κακόν und αὐτόκακον die Materie gilt, ferner das Böse in den Thierseelen (*idola quaedam et deterioris animae partes* S. 233 ff.), endlich in der Natur überhaupt (*ipsa natura, omnis natura* S. 236 ff.). Das Böse hat überhaupt keine ὑπόστασις wie das Gute, sondern mehr eine παρουστασις (270 ff.), es ist *sine specie*, eine *privatio* und zwar *primitivae trinitatis boni privatio, voluntatis, potentiae, operationis* (S. 278). Dieser Schwächung sind aber nur drei Wesen zugänglich (S. 279): die *anima particularis* (beim Menschen), das *animae idolum* (beim Thier) und *corpus*. Bei der *anima* besteht die Güte in dem *esse secundum intellectum*, beim *animae idolum* *secundum rationem* und beim *corpus secundum naturam* und demgemäß das Böse im Gegentheil, im *esse praeter intellectum, rationem, naturam* (S. 279 ff.). Dann wird noch die Frage erörtert, wie das Böse mit der Existenz und dem Walten der Vorsehung in Einklang zu bringen ist. (S. 282 ff.).

Ganz ähnlich ist der Gang bei Dionysius: das Böse ist nicht bei Gott zu suchen und nicht von Gott herzuleiten (D. N. 4, 21), auch nicht bei den Engeln (4, 22), selbst die Dämonen sind nicht von Natur böse (4, 23). Die Heroen, deren Unterscheidung von den Dämonen Proklus dem Jamblich entlehnt hat (bezw. dem Verfasser des *liber de mysteriis* I 8 ed. Parthey S. 32 ff.), fallen bei Dionysius natürlich weg. Nun kommt die Frage nach dem Bösen in den Seelen (4, 24), in den unvernünftigen Wesen (4, 25), in der ganzen Natur (ἐν τῇ ὅλῃ φύσει 4, 26), in der Körperwelt (4, 27). 4, 28 folgt die Polemik gegen die Identifizierung der Materie mit dem Bösen. Auch Dionysius kommt darauf hinaus, daß das Böse eine στέρησις, eine ἔλλειψις, ἀσθένεια, ἀπόπτωσις ist (4, 27. 29. 30), eine στέρησις οὐσίας καὶ βουλῆσεως καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας (4, 32), daß ihm keine ὑπόστασις, sondern nur eine παρουστασις zukommt (4, 31). Für den Dämon besteht das Böse im εἶναι παρὰ τὸν ἀγαθοειδῆ νοῦν, für die Seele παρὰ λόγον, für den Körper παρὰ φύσιν. Dann wird noch (4, 33) das Böse mit der Vorsehung in Harmonie gebracht und ein Resumé gezogen.

Die Gleichheit dieser beiden Abhandlungen in ihrer ganzen Anlage, ihren Gedanken und wesentlichen Resultaten springt von selber ins Auge. Außerdem zeigen sich aber bei Dionysius und Proklus im Detail die frappantesten Uebereinstimmungen, daneben aber wieder sehr bezeichnende Abweichungen, und beide,

Coincidenzen und Differenzen, lassen bei Proklus das Original, bei Dionysius die Abhängigkeit deutlich erkennen, wie nun im einzelnen zu zeigen ist. Die lateinische Uebersetzung stammt wie die der beiden andern uns ebenfalls bloß lateinisch erhaltenen proklischen Abhandlungen *de providentia et fato* und *de decem dubitationibus circa providentiam libellus* von Wilhelm von Morbeka, Erzbischof von Korinth (12. Jahrhundert). Fabricius urtheilt über dieselbe: *versio inculta, fateor, et tantum non barbara, sed ex qua Graecae linguae et philosophiae Platonicae peritis pulchras sententias auctoris perspicere nec difficile, ut confido, erit nec iniucundum* (Bibl. Gr. t. g. pg. 373 ed. Harl.). Die Uebersetzung hält sich wörtlich an das Griechische und an der Hand des Dionysius ist es nicht schwer, in manchen Partien das griechische Original wieder herzustellen bezw. wird dasselbe von Dionysius selber uns dargeboten.

Proclus (ed. Cousin) I S. 201 f.

Dion. D. N. 4, 19

Si enim harum unamquamque (sc. intemperantiam et iniustitiam) bonum ponemus, duorum alterum utique dicere necessarium, aut non esse virtutem contrarium malitiae, toti totum, et eas quas in parte proportionaliter, aut bono oppugnans non semper esse malum. Et quidem quid horum utroque fiet utique inopinabilis aut ad rerum naturam minus congruum? malitiae enim contra pugnant virtutes et qualiter contra pugnant palam et ex alia humana vita secundum quam iniusti quidem iusti, intemperati autem temperatis contrariantur.

εἰ γὰρ μὴ ἔστι τὸ κακόν, ἀρετὴ καὶ κακία ταύτων, καὶ ἡ πᾶσα τῇ ὀλῇ καὶ ἡ ἐν μέρει τῇ ἀναλόγῃ. ἡ οὐδὲ τὸ τῇ ἀρετῇ μαχόμενον ἔσται κακόν. καίτοι ἐναντία σωφροσύνη καὶ ἀκολασία, καὶ δικαιοσύνη, καὶ ἀδικία, καὶ οὐδὲν κατὰ τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἀδίκον φημι, καὶ τὸν σώφρονα καὶ τὸν ἀκόλαστον.

Die bei Proklus sich findende Beziehung auf die Präexistenz (ex alia humana vita) und das dort geschehene Böse läßt Dionysius natürlich weg, wie hier so auch bei der Erörterung über die menschliche Seele und ihre Stellung zum Bösen.

Pr. S. 203

D. N. 4, 19

Non enim nata est boni natura ipsa ad se ipsam dissidere sed re-luti ἐκγονος i. e. genitura ens unius causae et unitatis unius, similitudine et unione et amicitia tenetur ad ipsam.

οὐ γὰρ αὐτοῦ ἀγαθὸν ἐναντίον, ἀλλ' ὥς ἀπὸ μετὰ ἀρχῆς καὶ ἐνός ἐκγονον αἰτίου κοινωνία καὶ ἐνότητι καὶ φιλίᾳ χαίρει.

Nusquam enim contrarium maiori bono τὸ minus sicut neque maiori calido minus calidum neque magis frigido quod minus.

καὶ οὐδὲ τὸ ἑλαττον ἀγαθὸν τῷ μείζονι ἐναντίον. οὕτε γὰρ τὸ ἥττον θερμὸν ἢ ψυχρὸν τῷ πλείονι ἐναντίον.

S. 203

4, 18

Appetitus boni omnibus (vergl. Plotin. Enn. I 8, 2 ἐστὶ δὲ τοῦτο sc. τὸ ἀγαθὸν εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφέλονται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κακείνου διόμενα).

πάντες ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν καὶ ἀγαπητὸν.

S. 204

4, 19

Omnis generatio per alterius fit corruptionem.

ἢ οὐχὶ πολλάκις ἡ τοῦδε φθορὰ τοῦδε γίνεται γενέσις;

Et generatione non ente imperfectus erit simul omnis mundus . . oportet autem, si debeat perfectus, sufficienter esse ait Timaeus . . . si hoc oportet, et mortalia genera complere τὸ ὅλον.

καὶ ἐστὶ τὸ κακὸν (sc. durch die Zeugung) εἰς τὴν τοῦ παντός συμπλήρωσιν συντελοῦν, καὶ τῷ ὅλῳ τὸ μὴ ἀτελὲς εἶναι δι' ἐκείνου παρεχόμενον.

In den letzten Partien tritt die Abhängigkeit des Dionysius von Proklus ziemlich deutlich hervor. Die Darlegung des Proklus ist viel ausführlicher und logisch stringenter als bei Dionysius, dessen Sätze sich wie kurze Auszüge und Zusammenfassungen ausnehmen. Proklus citiert S. 203 die Politie, S. 206 den Timäus des Plato und zieht daraus weitere Schlüsse; Dionysius nimmt wohl die Gedanken herüber, läßt aber die Citate weg, wohl ein deutlicher Beweis welcher von beiden der ursprünglichere ist.

S. 211

4, 20

Simul enim ens est et bonum et quod quidem omniquaque malum primi bonorum decidentia ens et velut ex isto merito et ente privatum est.

τὰ ὄντα πάντα καὶ ὅσον ἐστὶ, καὶ ἀγαθὰ ἐστὶ καὶ ἐκ τῶν ἀγαθῶν. καὶ ὅσον δὲ ἐστέρηται τοῦ ἀγαθοῦ, οὕτως ἀγαθὰ οὕτως ὄντα ἐστὶν.

S. 208

4, 20

Bonum autem ergo propter potentiae excellentiam potentificat et sui privationem.

νῦν δὲ τοῦτο ἐστὶ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυναμὸς τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος, ὅτι καὶ τὰ ἐστερημένα καὶ τὴν αὐτοῦ στέρησιν δυναμὸς κατὰ τὸ ὅλον αὐτοῦ μετέχει.

S. 211

4, 20

quid enim utique in entia progressum habebit bono participare non potens?

τὸ γὰρ πάντῃ ἀμείνον τοῦ ἀγαθοῦ οὕτως ἐν οὕτως ἐν τοῖς οὖσι.

Gleich ist auch bei beiden der Gedanke, daß nicht alles Seiende in gleicher Weise (das spezifische μονοειδῶς haben beide Proklus S. 207 und Dion. D. N. 4, 20) am Guten theil hat, sondern jedes in einem seinem Wesen entsprechenden Maße, sonst würde sich ja das Ungereimte ergeben, daß die obersten Wesen auf die gleiche Stufe kämen wie die letzten.

S. 207.

4, 20

Essent enim utique omnia bona entium ultima et quae aeternaliter entia materiae ordinem habentia.

εἰ γὰρ μὴ ἀναλόγως ἐκείτω τὰγαθὸν παρὸν, ἢν ἂν τὰ θειότατα καὶ προβά-
τατα τὴν τῶν ἐσχάτων ἔχοντα τάξιν.

S. 212

4, 20

Et iis quidem est malum quibus contrariatur, ab iis autem tanquam bonum dependet.

ἐνέκα τοῖς μὲν ἔστι κακὸν οἷς ἡναντιώται, τῶν δὲ ὡς ἀγαθῶν ἐξήρηται. (l. ἐξήρηται).

S. 209

4, 20

Defectus autem ordinis aegritudo non omnis.

καθ' ὅσον καὶ νόσος ἐλλειψίς ἐστι τάξεως οὐ πάσης.

Vergleiche dazu Plotin Enn. I 8, 12: τί οὖν εἰ μὴ παντελῆ στέρησιν λέγοι ἀγαθοῦ τὴν κακίαν καὶ τὸ κακὸν τὸ ἐν ψυχῇ, ἀλλὰ τινα στέρησιν ἀγαθοῦ.

καὶ τὸ κακὸν τὸ ἐν ψυχῇ, ἀλλὰ

S. 212

4, 20

Quod autem non omniquaque malum, subcontrarium quidem est bono cuidam et non omni; ordinatur autem et bonificatur propter eam, quae totorum bonorum excellentiam.

τὸ πῇ μὲν ἀγαθόν, πῇ δὲ οὐκ ἀγαθὸν μάχεται μὲν ἀγαθῷ τινι, οὐ γὰρ ὅλῳ δὲ τὰγαθῷ. κρατεῖται δὲ καὶ αὐτὸ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίᾳ.

S. 216

4, 21

Neque enim saxo caliditas, aiunt, neque igni frigiditas inest.

καὶ γὰρ οὐδὲ ἐν πυρὶ τὸ ψυχρόν.

S. 249

4, 19

Neque enim caliditatis infrigidare neque boni mala producere (ebenso S. 359).

οὐδὲ γὰρ πυρὶς τὸ ψύχειν οὔτε ἀγαθοῦ τὸ μὴ τὰγαθὰ παράγειν.

S. 217

4, 21

Non ergo in diis malum neque simpliciter neque secundum tempus.

οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ τὸ κακὸν οὔτε ἐν θεῷ, οὔτε ἀπλῶς οὔτε κατὰ χρόνον.

Bei Dionysius kommt das οὔτε ἀπλῶς οὔτε κατὰ χρόνον ganz unvermittelt herein, während es bei Proklus durch das Vorausgehende (nam quod similitudinis secundum unum et aeternaliter ens ex eo quod ante aeternum et quod eodem modo in operari locatum, ex meliori quam proprietate operandi primae subsistit) logisch vermittelt ist und im Nachfolgenden (totaliter enim et aeternum et tempus post deos etc.) seine nähere Erklärung findet, was man bei Dionysius durchaus vermißt.

Eine besondere Beachtung verdient die Behandlung der Engel und Dämonen unter dem Gesichtspunkt des Bösen (das ἀγγελικόν und δαιμόνιον φύλον Proklus S. 219 und 229. D.

N. 4, 23. Der Ausdruck δαιμόνιον φῶλον findet sich schon bei Jambl. de myst. I 6):

S. 221

4, 23

Utrum daemones quos malos esse dicitis, et sibi ipsis esse dicitis tales, aut sibi ipsis quidem non tales et malos, aliis autem malos? siquidem enim sibi ipsis essent mali, duorum alterum: aut manent in malo sempiterno tempore, aut transmutationis sunt susceptivi.

ἀλλ' οὕτως οἱ δαίμονες φύσει κακοί· καὶ γὰρ εἰ φύσει κακοί, οὕτως ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ, οὕτως ἐν τοῖς οὖσι, οὕτως μὴν ἐξ ἀγαθῶν μετέβαλον, φύσει καὶ εἰ κακοὶ ὄντες. ἔπειτα ἑαυτοῖς εἴσι κακοὶ ἢ ἑτέροις;

S. 222

4, 23

Quomodo quod ex diis subsistit (sc. daemones) semper malum?

εἴτα πῶς οἱ ἐκ θεοῦ γενόμενοι δαίμονες εἴσι κακοί;

S. 222

4, 22

Simile ac si quis et doctores vocaret nequam et paedagogos quosdam, qui castigatores peccatorum ordinati non permittunt persequentibus fluctuose meliorem ordinem pro conveniente ipsis. Aut si quis ipsos ante sacra stantes et inquinatum detinens extra περιβολῆς i. o. cortinas male nominaret, quia participatione intrinsecorum prohibent. Erat igitur malum non extra manere dignis, sed esse talis ordinis et talibus prohibitionibus dignum.

τούτω γοῦν τῷ λόγῳ καὶ οἱ σωφρονιστὰς τῶν πλημμελούντων κακοὶ καὶ τῶν ἱερῶν οἱ τὸν βέβηλον τῶν θείων μυστηρίων ἀπειργοντες. καίτοι οὐδὲ τὸ κολάζεσθαι κακόν, ἀλλὰ τὸ ἄξιον γενέσθαι κολάσεως, οὐδὲ τὸ κατ' ἄξιον ἀπειργεσθαι ἱερῶν ἀλλὰ τὸ ἐναγγῆ καὶ ἀνέλεον γενέσθαι, καὶ τῶν ἀχράντων ἀνεπιστήθων.

Proklus kommt in seiner Argumentation darauf hinaus, daß die Dämonen gar nicht böse genannt werden dürfen, daß sie eine notwendige Aufgabe im Weltganzen zu erfüllen haben: *oportebat enim esse et hos, qui inquinatum et progressu in coelum indignum in eo, qui circa terram, loco coercentes habent. Non ergo malum neque in iis ratio adinvenire videtur; secundum enim ipsorum naturam singuli faciunt quas faciunt, et semper eodem modo. Hoc autem non malum* (S. 223). Diese Dämonenlehre kann Dionysius von seinem Standpunkt aus natürlich nicht acceptieren, er modifiziert sie deshalb nach der heiligen Schrift. Dionysius sagt zwar, daß die Dämonen nicht φύσει κακοὶ sind, weil ἐκ θεοῦ γενόμενοι. Aber dennoch müssen sie böse genannt werden, jedoch οὐ κατ' ὅσον εἰσίν, ἀλλὰ κατ' ὅσον οὐκ εἰσίν, ἀσθενήσαντες τηρῆσαι τὴν ἑαυτοῦ ἀρχήν (Jud. 6), sie sind böse ἐνδεῖα τῶν ἀγγελικῶν ἀγαθῶν, das Böse besteht bei ihnen in einer παρατροπή καὶ τῶν προστηκόντων αὐτοῖς ἑκβάσις, καὶ ἀτευξία καὶ ἀτέλεια καὶ ἀδυναμία καὶ τῆς σωζούσης τὴν ἐν αὐτοῖς τελειότητα δυνάμεως ἀσθένεια καὶ ἀποφυγή καὶ ἀπόπτωσις. Proklus verweist zur Stütze seiner Behauptung auf die Pädagogen, die *Castigatores*

peccatorum ordinati, und auf die *ante sacra stantes*, welche nach alter Sitte die Uneingeweihten (βέβηλοι) von den Mysterien ferne zu halten hatten¹⁴⁾ ohne deshalb das Prädikat „böse“ zu verdienen. Diese treffenden Vergleiche will sich Dionysius nicht entgehen lassen und da sie in seine Dämonenlehre nicht passen, so verwendet er sie bei den Engeln. Rasch bekommt der letzte Vergleich einen christlichen Sinn: die Mysterienpriester verwandeln sich in christliche Priester und auch in der Kirche gab es βέβηλοι, welche der Feier der heiligen Geheimnisse nicht anwohnen durften, sondern nach dem didaktischen Theile des Gottesdienstes entlassen wurden: die Katechumenen und ein Theil der Büsser.

Procl. S. 223

D. N. 4, 23

Instabile enim natura et illocabile omne malum; quod autem semper totum contrarium; potentia enim tō semper.

καὶ τὸ κακὸν ἀστατόν ἐστιν. οὐκοῦν εἰ αἱ ἐναντιότητες ἔχουσιν, οὐ κακοί. τὸ γὰρ αἱ ἐναντιότητες τοῦ ἀγαθοῦ ἴδιον.

S. 224

4, 25

ira et impetus et omnia talia dictis malis etc.

θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὰλλα ὅσα λέγεται κ. τ. λ.

S. 224

4, 23

Est et in iis malum et anae potentiae inordinatio et convenientis ipsis perfectionis egressio ubique.

παράτροπή οὖν ἐστὶν αὐτοῖς τὸ κακὸν καὶ τῶν προσηγόντων ἀδελφότης ἐκβάσις καὶ ἀπευξία καὶ ἀτέλεια καὶ ἀδυναμία.

S. 224.

4, 25

phantasia praeceps et furor et iracundia et praecipitium et pertinacia.

θυμὸς ὁλοῦς, ἄνωγος ἐπιθυμία, φαντασία προπετής.

S. 235

4, 25

Totaliter autem omne per generationem progrediens in imperfecto nascitur et in tempore perfectum ipsi; perficitur autem perfectione cuiusdam.

καὶ εἰ πάντα τὰ διὰ γενέσεως ἐν χρόνῳ ἔχει τὸ τέλειον, οὐδὲ τὸ ἀτελὲς πάντα παρὰ πᾶσαν τὴν φύσιν.

Bei Dionysius kommt dieser letztere Satz ganz abrupt herein und steht isoliert da, es beginnt dann gleich die weitere Erörterung mit dem hier logisch nicht richtigen ἀλλὰ (ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ ὁλῇ φύσει τὸ κακὸν 4, 26). Recht verständlich wird der Satz erst durch die Vorlage bei Proklus; da ist er aber noch näher erläutert und leitet dadurch von der Frage nach dem Bösen bei den Thieren über zum Bösen in der Natur überhaupt, welche letztere Untersuchung Proklus dann logisch richtig anfangt mit *ipsam itaque naturam iam nobis considerandum*.

¹⁴⁾ Haggenmacher, die eleusinischen Mysterien 1880 S. 10.

S. 236 4, 26
Toti quidem enim naturae praeter naturam nihil, omnes enim rationes ab ipsa. ἐλ γὰρ οἱ πάντες φυσικοὶ λόγοι παρὰ τῆς καθόλου φύσεως, οὐδὲν ἔστιν αὐτῇ τὸ ἐναντίον.

S. 237 4, 23
Ei autem, quae per singula, hoc quidem secundum naturam erit, hoc autem non secundum naturam. Alii enim aliud praeter naturam. τῇ καθ' ἑκάστων δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν ἔσται, τὸ δ' οὐ κατὰ φύσιν. ἄλλη γὰρ ἄλλο παρὰ φύσιν.

S. 238 4, 27
Etenim turpitudine quae corporatis est victa ratione et aegritudo ordine soluta. αἰσχος γὰρ καὶ νόσος ἑλλειψίς ἐστι καὶ στέρησις τάξεως.

S. 243 4, 21
Neque enim duo prima. πᾶσα γὰρ οὐκ οὐκ ἀρχή.

S. 244 4, 28
Si autem necessarium materia ad omne etc. (weiter unten: ad condituram simul omnis mundi). εἰ δὲ ἀναγκαῖον φασὶ τὴν ὕλην πρὸς συμπλήρωσιν τοῦ παντός κόσμου.
Aliud enim τὸ malum et τὸ necessarium aliud. ἄλλο γὰρ τὸ κακὸν καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον.

Materia autem oppugnare quidem non est nata neque facere totaliter nihil, cui neque pati est secundum naturam propter defectum virtutis patiendi. πῶς ποιεῖ τι ἡ ὕλη, ἡ μὴ δὲ τὸ πᾶσχειν δύνασθαι καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα;

Indigens autem iis quomodo ipsis contrarium erit? quomodo autem adhuc malum boni indigens? fugit enim boni naturam malum et totaliter omnem contrarium habitum. ἢ πῶς κακὸν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ δεόμενον; φεύγει γὰρ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν τὸ κακόν.

S. 245 4, 28
Si autem expetit et concipit generationem et, ut ait ille, nutrit etc. πῶς δὲ γεννᾷ καὶ τρέφει τὴν φύσιν ἡ ὕλη κακὴ οὐσα;

Auf den ersten Blick könnte man hier zur Annahme geneigt sein, daß Proklus den Dionysius mit dem *ut ait ille* citiere, was das von uns statuierte Verhältnis gerade umkehren würde. Allein bei näherem Zusehen leuchtet die Unmöglichkeit dieser Annahme ein. Der Beweisgang ist bei beiden Autoren derselbe: sie legen dar, daß die Materie nicht mit dem Bösen identisch sein könne, da die Materie ja zeuge und nähre, was man nicht von etwas an sich Bösem aussagen könne. Auch Dionysius stellt also die Behauptung, daß die Materie nähre, nicht erst auf, sondern er setzt sie als bereits aufgestellt und anerkannt voraus und benutzt sie als Instanz gegen die Identifizierung der Materie mit dem Bösen: τὸ γὰρ κακὸν ἢ κακὸν οὐδενός ἐστι γεν-

νητικόν ἢ ὑπερτικόν ἢ ὅλως ποιητικόν ἢ σωτικόν. Wir haben also hier den gleichen Fall wie oben: Dionysius nimmt nur den Gedanken herüber und läßt das Citat weg. Wer aber der *ille* ist, verräth uns Proklus S. 246, wo er sagt daß Plato im Timäus die Materie *matrem et nutricem ipsam generationis et concausam mundi conditurae* nenne. Auch S. 249 führt Proklus den Plato mit *ut ait ille* ein, nachdem er S. 248 den Philebus citiert hat.

S. 246

4, 28

Verum autem et adducit ad se ipsam materia animus.

αὐτὴν (sc. τὴν ὅλην) ἐφέλκεσθαι δὲ αὐτὰς (sc. τὰς ψυχὰς).

Haec quidem ad intellectum adspiciunt et bonum.

πολλὰ γὰρ αὐτῶν εἰς τὸ ἀγαθὸν βλέπουσιν.

S. 247

4, 28

Et malum non propter materiam, sed propter fluctuose et inordinate motum.

ὥστε οὐκ ἐξ ὅλης ἐν ψυχῇ τὸ κακόν, ἀλλ' ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως.

S. 250

4, 21

Et neque erit ipse diis vita innocua neque extra mortalem difficultatem, et quibus est aliquid difficulter tolerabile, et alienum et velut molestans.

εἰ γὰρ τοῦτο δοθείη, ἔσται καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἀπήμων οὔτε ἐκτὸς δυσχερείας εἴπερ εἴη τι καὶ αὐτῷ ἐνοχλοῦν.

S. 253 f.

4, 23

Dico autem velut aegritudo in corpore, inordinatione quidem praesente sed non omni; omnis enim ordinis privatio simul subiectumque perimit et quod in ipso malum.

ἢ δὲ ἀσθένεια οὐ παντελής· εἰ γὰρ παντελής, καὶ τὴν ψυχάν καὶ τὸ ὑποκείμενον ἀνέλλει καὶ ἔσται ἡ ταύτης ψυχῆ καὶ ἐαυτῆς ψυχῆ.

S. 261

4, 30

Sed cognoscunt dii malum qua bonum et faciunt. Eodem igitur modo et cognoscentes habent et apud ipsos causae maiorum sunt potentiae bonificae horum naturae.

οἷον ὁ θεὸς τὸ κακὸν ἦ¹⁵⁾ ἀγαθὸν καὶ παρ' αὐτῷ αἰτίαι τῶν κακῶν δυνάμεις εἰσὶν ἀγαθοποιοί.

S. 264

4, 30

Omne igitur secundum naturam ens et semper ens ex causa determinata generatur. Malum autem non secundum naturam. Neque enim clau-

πᾶν τὸ κατὰ φύσιν ἐξ αἰτίας ὀρισμένης γεννᾶται. εἰ δὲ τὸ κακὸν ἀνάκτων καὶ ἀόριστον, οὐ κατὰ φύσιν. οὐδὲ γὰρ ἐν τῇ φύσει

¹⁵⁾ Aus der Vorlage bei Proklus ist hier deutlicher als aus dem mangelhaften Zusammenhang bei Dionysius ersichtlich, daß ἦ zu lesen ist, nicht ἦ, wie einige Handschriften haben. Migne (P. G. III. Dion. opp. I 730) hat die falsche Lesart ἦ aufgenommen.

ditionis in natura ratio neque in-
artificationis in arte.

τὸ παρὰ φύσιν οὐδὲ ἀτεχνίως
ἐν τῇ τέχνῃ λόγος.

S. 267

4, 31

Si enim bonorum causa unum, ma-
lorum multa et non unum.

τῶν ἀγαθῶν τὸ αἷτιον ἓν. εἰ
τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἐναντίον, τοῦ
κακοῦ τὰ αἷτια πολλά.

S. 267

4, 21

Quae enim ex una Causa omnia
amica sunt compatiencia et compen-
santia invicem.

διὸ καὶ φίλα τὰ ἀγαθὰ καὶ ἐναρ-
μόνια πάντα καὶ μᾶς ζωῆς ἔχοντα
καὶ πρὸς ἓν ἀγαθὸν συνεταγμένα καὶ
προσηνῆ καὶ ὁμοία καὶ προσή-
γορα ἀλλήλοις.

S. 269

4, 31

Neque igitur factivae malorum ra-
tiones et potentiae, sed impotentia
et debilitas et similitum commensu-
rata communio et mixtio. Neque
rursum exemplaria immobilia quae-
dam et semper eodem modo habentia,
sed infinita et indeterminata et
in aliis delata et iis infinitis.

οὐ μὴν τὰ ποιητικὰ τῶν κα-
κῶν λόγοι καὶ δυνάμεις, ἀλλ'
ἀδυναμία καὶ ἀσθένεια καὶ
μείζεις τῶν ἀνομοίων ἀσύμμε-
τρος. οὐτε ἀκίνητα καὶ ἀει-
ώσα ὡς ἔχοντα τὰ κακά, ἀλλ'
ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἐν ἄλ-
λοις φερόμενα καὶ τούτοις
ἀπέροις.

Die beiden letzten Sätze stimmen wörtlich überein bis auf die Bestimmung *similitum commensurata mixtio*, an deren Stelle Dionysius das Gegentheil *μείζεις τῶν ἀνομοίων ἀσύμμετρος* setzt. Indes spricht auch Proklus S. 270 von einer *dissimilitum permixtio* in der Körperwelt. Im Darauffolgenden kommt wieder eine Differenz. Proklus sagt: *non enim utique congruent finem malorum esse bonum* und er erklärt, wie man auf diese Vermuthung kommen könne, sie treffe zu bei der Seele, die ja das Gute anstrebe auch wo sie thatsächlich Böses thue. Dionysius aber erklärt frischweg: *πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἔσται τὸ ἀγαθόν*. Die Differenz ist nicht von Belang, weil beide doch wieder übereinstimmen, sobald die Betrachtung des Seelenwesens hereinkommt, und beide bringen den Satz:

S. 269

4, 31

Huius ergo boni gratia omnia et
quaecumque bona et quaecumque con-
traria. Etenim hanc ignorantia sui
ipsorum naturae agimus bonum de-
siderantes.

τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα
καὶ ὅσα ἀγαθὰ καὶ ὅσα ἐναν-
τία. καὶ γὰρ καὶ ταῦτα πράτ-
τομεν τὸ ἀγαθὸν ποθοῦντες.

Schon S. 235 hat Proklus gesagt: *quod enim uniuscuiusque finis bonum* und S. 272 erklärt er *boni enim gratia omne quod fit, fit*. Proklus ist in dieser Frage behutsamer und schwankender, aber er kommt doch auch darauf hinaus, daß das Gute das Ziel des Bösen sei. Dionysius repräsentiert ein fortgeschrittenes ent-

schiedeneres Stadium, er läßt die Clausulierung weg und erklärt einfach das Gute auch für das Ziel des Bösen. Die gleiche Beobachtung machen wir bei der Statuierung der παρυστάσεις beim Bösen. Proklus schreibt S. 269: *etenim species et natura ipsorum defectus est et indeterminatio et privatio et hypostaseos modus, qui utique, ut dicere consueverunt, παρυστάσει magis assimilatur*, er erläutert dann S. 270—73 den Gebrauch dieses Wortes und weist dessen Berechtigung nach. Dionysius aber zieht einfach das Resumé mit den kategorischen Worten: *διὸ οὐτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακὸν ἀλλὰ παρυστάσιν, τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον*.

S. 270

4, 32

Utrum igitur malum ponendum, aut aliquibus est secundum accidens et propter aliud et non ex principio primo. τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηχός καὶ δι' ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆς εἰκείας.

S. 271

4, 32

Aliud ergo quod desiderabile nobis et aliud quod fit et cuius adeptio. ὁρίζεται ἄλλο τὸ ἐφετόν καὶ ἄλλο τὸ γινόμενον.

S. 272

4, 19

Neque quae et causa est secundum se et principaliter causa ad malum ipsum et malis naturam aspiciens facit. οὐδὲν γὰρ εἰς τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν ἀποβλέπον ποιεῖ τι κακόν.

S. 273 ff.

4, 32

Infinium, debilitas, incommensuratio et falsum et turpitudine, τὸ mixtum, illocabile et instabile, privatio et ἀζωία i. e. invitalitas, corruptivum et divisivum et imperfectum, τὸ indeterminatum, τὸ ἄγνον τὸ otiosum, dissimilitudinis et partitionis et inordinationis causa, neficax et tenebrosus et materiale. στέρησις καὶ ἑλλειψίς καὶ ἀσθένεια καὶ ἀσυμμετρία καὶ ἀμαρτία καὶ ἀσχητόν καὶ ἀκαλλές καὶ ἀζών καὶ ἄνυστον καὶ ἀλογόν καὶ ἀτελές καὶ ἀνέκοντον καὶ ἀνάκτιστον καὶ ἀόριστον καὶ ἄγονον καὶ ἀργόν καὶ ἀόρατον καὶ ἀτακτόν καὶ ἀνόμοιον καὶ ἀπειρόν καὶ σκοτεινόν καὶ ἀνοήσιον.

Diese Ausdrücke gebrauchen Proklus und Dionysius in gleicher Weise vom Bösen. Bei Proklus aber stehen sie nicht so unmittelbar, neben einander, wie ich sie hierhergesetzt habe und wie sie sich bei Dionysius finden, sondern sie erhalten immer gleich ihre kurze Erläuterung, welche Dionysius wegläßt. Für das bei Proklus an letzter Stelle kommende *materiale* gebraucht Dionysius das bestimmtere und entschiedenere, und darum weniger mißverständliche *ἀνοήσιον*.

Sehr belehrend über das Verhältnis des Dionysius zu Proklus ist noch besonders folgende Uebereinstimmung:

Est ergo malum inefficax et impotens secundum se, si autem et involuntarium est, ut ait ille, et involutum erit utique, et sic primissimae trinitatis boni privatio voluntatis, potentiae, operationis. Bonum quidem enim et volitum est et potens et efficax secundum ipsius naturam: malum autem involutum et debile et inefficax.

καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὃν ἐστὶ καὶ βουλητὸν καὶ ἐνδύναμον καὶ ὑπερστέριον, πῶς δύνηται τὸ ἐναντίον τὰγαθῷ, τὸ οὐσίαν καὶ βουλήσεως καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἐστερημένον;

Aus der Behauptung des *ille* (Platos, dessen Theätet einige Zeilen darauf citiert wird), daß das Böse *involuntarium* sei, folgert Proklus daß es auch *involutum* und somit der *primissima trinitas* von Gütern, der *voluntas*, *potentia*, *operatio* beraubt sei. Dionysius aber läßt das Citat wieder weg und nimmt einfach die Beraubung der βούλησις, δυνάμεις und ἐνεργείαι berüber und da ihm hier an der Wahrung der πρωτότης τριᾶς nichts liegt, so fügt er noch die Beraubung der οὐσίας ein.

Wie schon oben gezeigt, giebt Proklus S. 279 ff. Bestimmungen, worin das Böse bestehe für die Menschenseele, für die Thierseele, und für den Körper. Dionysius mußte hier die Dämonen, bei welchen Proklus das Böse-sein geradezu in Abrede zog, auch berücksichtigen, und das Böse bei ihnen näher bestimmen (D. N. 4, 32). Um aber den Dreitakt nicht zu verletzen, läßt er die Thierseele weg, obwohl er 4, 25 nach dem Vorgange des Proklus auch die ζῶα ἄλογα unter dem Gesichtspunkte des Bösen behandelt hatte, bzw. er nimmt die Thier mit der Menschenseele zusammen und redet allgemein von der Seele.

Unsere Untersuchung dürfte mit Sicherheit ergeben haben, daß Dionysius den Proklus stark benutzt hat. Schon an und für sich ist es wahrscheinlicher, daß Dionysius den Proklus als Vorlage hatte denn umgekehrt. Dionysius ist ein Fälscher, der seine Person unter einem Pseudepigraphon verbirgt und der folglich auch, um die Fiktion nicht zu stören und sich nicht zu verrathen, seine Quellen in tiefes Dunkel hüllen muß. Man könnte nach seinen eigenen Angaben meinen, außer der heiligen Schrift und den Werken seines Lehrers Hierotheos („theologische Grundlinien“ D. N. 2, 9 und „Liebes hymnen“ 4, 15) habe er fast keine Schrift benutzt. Dagegen citiert er gern seine eigenen Schriften, Werke, von denen kein Mensch mehr etwas weiß und, wie es scheint, auch noch niemand etwas gewußt hat. Proklus aber ist offen und ehrlich und citiert seine Quellen. Proklus, der „Scholastiker des Neuplatonismus“, repräsentiert den naturgemäßen Abschluß des Neuplatonismus, sein System ist im Wesentlichen eine Zusammenfassung der Ideen eines Plo-

tin, Porphyrius, Jamblich. Dionysius aber steht mit seinem Systeme in der Litteraturgeschichte des christlichen Alterthumes ganz einzigartig da. Wohl finden sich auch bei andern Kirchenschriftstellern da und dort neuplatonische Gedanken, aber dieselben sind mehr vereinzelt. Dionysius aber ist ein systematischer Neuplatoniker, bestrebt den Neuplatonismus christlich umzumodeln und ihn so den Christen mundgerecht zu machen. Aber auch im Einzelnen dürften obige Darlegungen bewiesen haben, daß wir bei Uebereinstimmungen und Differenzen in Proklus die Vorlage, in Dionysius den Benutzer zu erblicken haben.

D. N. 2, 9 sagt Dionysius, sein Lehrer Hierotheos habe *θεολογικαὶ στοιχειώσεις* geschrieben; da dieselben aber sehr schwierig zu verstehen seien, so habe er die „göttlichen Namen“ und andere theologischen Werke verfaßt; er meint namentlich auch die *θεολογικαὶ ὑποσημειώσεις*, welche er D. N. 1, 1 und 5 als seine Arbeit citiert. Thatsächlich aber hat er, wie andern Ortes gezeigt werden wird, die *στοιχειώσεις θεολογικῆς* des Proklus ausgiebig benutzt. Letztere ist uns noch griechisch erhalten, sie findet sich in der Ausgabe des Plotin von Kreuzer und Moser 1855.

Der Nachweis, daß Dionysius den Proklus benutzt hat, ist natürlich auf die Datierung des Pseudo-Arcopagiten von größtem Einfluß. Dieselbe schwankt noch, da die ersten drei Jahrhunderte unmöglich in Betracht kommen können, um ca. 200 Jahre (vergl. Harnack, Dogmengeschichte 1887 II 426. Gesch. der altchristl. Litt. I 2 S. 781). Hat Dionysius den Proklus gekannt und benutzt, so ist der Kreis wesentlich enger gezogen. Proklus, der langjährige Leiter der athenischen Schule, lebte 410—485. Die meisten seiner uns noch erhaltenen Werke sind von ihm zwar vor seinem 29. Lebensjahre geschrieben (Freudenthal im Hermes XVI 214), aber doch ist es mehr als wahrscheinlich, daß Pseudo-Dionysius erst geraume Zeit später, kurz vor dem erstmaligen sicheren Auftauchen seiner Schriften 531 (533) und kurz vor der Schließung der heidnischen Philosophenschule in Athen (529) seine mystischen Werke verfaßte. Daß er dabei den Proklus ausgeschrieben, muß jedem, der beide gelesen, als ausgemacht gelten.

Tübingen.

Hugo Koch.